This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

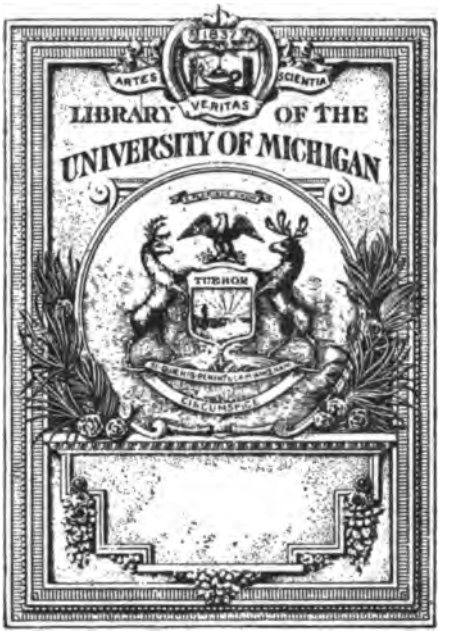
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

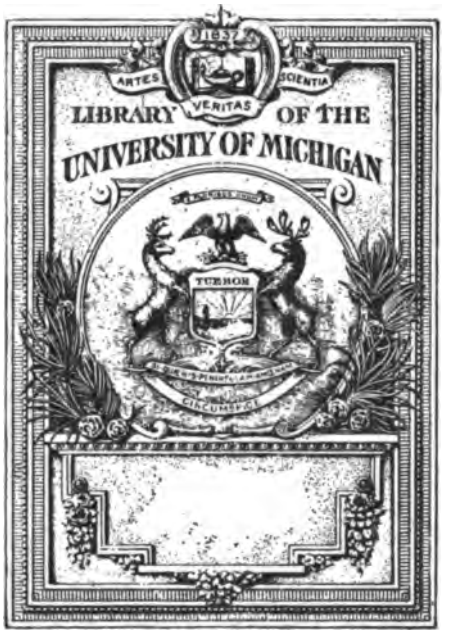
À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

B 1,377,254


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN

892.01
B419r


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

892.01
B419r

MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE

MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE

UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH

BEYROUTH (SYRIE)

MÉLANGES

DE LA

FACULTÉ ORIENTALE

II

I. Etudes sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia 1er (deuxième série), par le P. H. Lammens.
II. L'Authenticité de la IIa Petri, par le P. J. Dillenseger.
III. Une Ecole de savants égyptiens au Moyen âge (suite), par le P. A. Mallon.
IV. Inscriptions grecques et latines de Syrie (deuxième série), par le P. L. Jalabert.
V. Die « opferfeindlichen » Psalmen, von H. Wiesmann.
VI. La voie romaine d'Antioche à Ptolémais, par le P. R. Mouterde.
VII. Note sur l'expression צדק מן en Hébreu biblique, par le P. J. Neyrand.
VIII. Etudes de Géographie et d'Ethnographie Orientales, par le P. H. Lammens.
IX. Les Archevêques du Sinaï, par le P. L. Cheikho.
PLANCHES. — Grammaire copte d'Aboû Śâker Ibn ar-Râheb (I). — Inscriptions de Syrie (II et III).

S'adresser au *Bibliothécaire de la Faculté Orientale*
ou à une des Librairies ci-dessous.

PARIS
Paul Geuthner
68 Rue Mazarine

LONDON
Luzac and Co.
46 Great Russel St., W. C.

LEIPZIG
Otto Harrassowitz
14 Querstrasse

1907

Ford-Messer

ÉTUDES SUR LE RÈGNE
DU
CALIFE OMAIYADE MO'AWIA Ier

Deuxième Série (*)

PAR LE P. HENRI LAMMENS, S. J.

VI

LE PARTI DES « 'OṬMANIYA » ET DES « MO'TAZILA »

S'il faut en croire la tradition antiomaiyade, — et, depuis la perte de l'ancienne littérature historique des Arabes syriens (1), les textes conservés nous font seulement entendre ce son de cloche, — dans la lutte entre

---

(*) Nous allons poursuivre les études, commencées dans le 1er volume des *Mélanges de la Faculté Orientale* (= *MFO*). Comme ces dernières, elles ont été professées à notre cours d'histoire de 1905. Dans ces *quaestiones selectae*, notre intention n'est pas de refaire l'histoire du califat de Mo'âwia 1er. Sans nous astreindre à suivre un ordre chronologique rigoureux, sans prétendre épuiser la matière, nous voudrions plutôt aborder certaines questions, négligées ou seulement indiquées par nos devanciers ; mettre en meilleure lumière des points, laissés dans l'ombre jusqu'ici. Nous conservons les mêmes indications bibliographiques ; les nouvelles sources d'information seront indiquées à mesure de leur utilisation. Dans la volumineuse compilation d'Ibn 'Asâkir (Bibliothèque d'Al-Malik aẓ-ẓâhir, à Damas), les premiers volumes sont seuls paginés. Comme les notices biographiques se trouvent exactement rangées par ordre alphabétique, nous nous contentons de renvoyer à ces notices et au volume de la collection.

(*Beyrouth*, 25 *Décembre* 1906.)

(1) D'où était sorti le كتاب مغازي معاوية. La compilation d'Ibn 'Asâkir a conservé des traces de cette tradition syrienne. Dans la bibliothèque d'Al-Malik aẓ-ẓâhir, on trouve deux autres petits manuscrits : le premier فضائل امير المؤمنين معاوية بن ابي سفيان رضى الله عنهُ, le second شرح عقد الايمان في معاوية بن ابي سفيان. Malgré leur inspiration franchement syrienne, l'histoire du grand calife n'en peut rien tirer.

405368

Mo'âwia et 'Alî, tous les hommes considérés de l'islam se seraient rangés aux côtés de 'Alî. En face, on aperçoit seulement de rares personnalités, peu recommandables (1), ou égarées par l'ambition (2). Comme pourtant leur nombre pourrait produire une fâcheuse impression, la tradition néglige de dresser la liste de ces dissidents (3). Elle préfère éparpiller leurs noms, en les mêlant à des incidents de minime importance. La manœuvre ne manque pas d'habileté, et, chez un lecteur distrait, elle pourrait engendrer la conviction que, parmi les amis survivants de Mahomet, aucun doute ne subsistait sur le bien-fondé des prétentions de son gendre. Ce serait une erreur.

Les Anṣârs demeurèrent en majorité favorables à 'Alî. Dans leur protestation contre l'élection d'Aboû Bakr, protestation visant surtout l'hégémonie de Qoraiš, ils avaient trouvé 'Alî à leurs côtés, mais poussé par des mobiles bien différents. Trois élections consécutives les ayant définitivement déboutés de leurs prétentions au gouvernement de l'islam, ils avaient cru devoir tenir compte à 'Alî de s'être jadis associé à leurs protestations contre la nomination des successeurs immédiats de Mahomet (4). Cela n'empêchera pas trois des plus considérés parmi les Anṣârs, comme nous verrons, Ḥassân ibn Ṯâbit, No'mân ibn Baŝîr, Ka'b ibn Mâlik de réprouver énergiquement le meurtre de 'Oṯmân (5).

---

(1) Ainsi Ḥassân ibn Ṯâbit est le chantre attitré du Prophète ; devenu partisan de Mo'âwia, il n'est plus qu'un « šâ'ir ». Cette démarche lui valut sans doute dans les cercles de Médine la qualification de « la'în ». *Aġ.*, IV, 7 en bas. Auparavant il rimait sous l'assistance directe du S'-Esprit. *Aġ.*, IV, 4, 6 ; Mas'oûdî, IV, 295.

(2) Nos sources ne manquent jamais d'insinuer ce motif humain. D'après les calculs phantastiques de Mas'oûdî, IV, 295, à Ṣiffîn, 'Alî avait à ses côtés 87 Badrites, 2800 Ṣaḥâbîs, etc. Ya'qoûbî, II, 219 se montre plus modéré dans ses statistiques.

(3) Cf. Mas'oûdî, IV, 296. Au lieu de اخرين من العثمانيّة, le manuscrit de Mas'oûdî récemment acquis par notre bibliothèque, porte اخرين لم نذكرهم من العثمانيّة. L'addition montre bien la méthode de l'auteur. Quoique peu correcte en général, sur plusieurs points la nouvelle copie améliore le texte de l'édition de Paris.

(4) En retour, 'Alî s'entourera d'Anṣâriens. Il nommera un des leurs gouverneur de la Mecque, mesure désagréable pour les Qoraišites. Wüstenfeld, *Chroniken der Stadt Mekka*, II, p. 163.

(5) Cf. *Aġ.*, XV, 30. D'abord « neutre », Ka'b ibn Mâlik devint 'Oṯmânî convaincu. *Aġ.*, XV, 27 en bas.

En dehors des notabilités médinoises, nous rencontrons peu d'illustrations musulmanes (1) dans le camp 'alide. Presque toutes les grandes familles de Qoraiś gardèrent la neutralité, ou passèrent dans celui de Mo'âwia, même les Maḫzoûm (2), malgré leurs préventions contre les Omaiyades (3). 'Alî se plaint fréquemment de cette hostilité des Qoraiśites (4). Il devait la ressentir douloureusement, ne pouvant accepter d'être l'élu des seuls Anṣârs. En somme, les Mohâǧir mecquois marchaient sur les traces des trois premiers califes (5), « les bien-guidés » *ar-râšidoûn* : tous avaient tenu à l'écart le gendre du Prophète. Comme Mo'âwia le fit un jour remarquer à Ibn 'Abbâs, « les familles de Taim et de 'Adî avaient fait plus de tort aux Hâšimites que les Omaiyades, en leur enlevant le pouvoir et en établissant cette loi à leur détriment ». Parmi les fils des premiers califes, — fait assurément remarquable et ne pouvant tenir au hasard, — l'unanimité sur ce point fut complète : seul le léger et frivole Moḥammad, le digne frère et ennemi de 'Aiša, se déclara avec éclat pour 'Alî (6).

Aux Hâšimites, ses partisans naturels, on peut opposer les plus chers amis de Mahomet (7) : 'Aiša, la mère des croyants (8) ; Osâma ibn Zaid,

---

(1) A l'exception des combattants de Badr, plus nombreux autour de 'Alî.

(2) 'Oṯmân leur aurait donné de nouveaux sujets de plainte. Cf. Soyoûṭî, *Caliſes*, p. 61, 3 ; Mas'oûdî, IV, 266, 279 ; Ya'qoûbî, II, 201. 'Abdarraḥmân ibn Ḫâlid prit part à toutes les batailles contre 'Alî. *Osd*, III, 289, 7.

(3) Cf. nos *Etudes sur le règne du calife omaiyade Mo'âwia* I (1re série), dans *MFO*, I, p. 5, etc.

(4) Cf. *Kâmil*, 14, 5 ; Baihaqî, 404, 3 ; surtout *Aġ.*, XV, 45, où il se présente, comme ayant tout Qoraiś contre lui.

(5) Mo'âwia en fait la remarque dans Mas'oûdî, V, 36-37. Ces mêmes califes se servirent pourtant de 'Aqîl. Cf. Balâḏorî, 449, 6 a. d. l.; I. S., *Ṭabaq.*, III1, 212.

(6) *'Iqd*, II, 135, 9 a. d. l.; Mas'oûdî, IV, 327.

(7) Cet ensemble rend douteuse la prétendue prédilection de Mahomet pour son gendre: lui aurait-il gardé rancune de ses différents avec Fâṭima ? Les premiers califes et ceux que nous venons de nommer ne pouvaient se méprendre sur la pensée intime de Mahomet et se dispenser d'en tenir compte. Dans la distribution des pensions, 'Omar avantage Osâma sur ses propres enfants, en alléguant la prédilection du Prophète pour lui. Pourquoi, dans la participation aux fonctions publiques, ne laissa-t-il pas 'Alî bénéficier de cette considération ?

(8) Voir, dans *Rev. des Etudes Juives*, 1904[2], p. 220, une curieuse remarque de Goldziher.

petit-fils adoptif du Prophète, surnommé son *amour* et le *fils de son amour* (1) ; Ṣohaib, un de ses plus chers maulâs et chargé de l'interrègne après le meurtre de ʿOmar (2); et surtout ʿAqîl, le propre frère de ʿAlî et son ennemi acharné (3). Nous avons déjà nommé ce personnage (4), le plus spirituel des Hâśimites (5), si peu favorisés au point de vue de l'intelligence (6). Ses contemporains s'étonnaient même de lui trouver un frère aussi borné (7) que ʿAlî (8). ʿAqîl hérita de son père au détriment de ce dernier et peut-être faudrait-il chercher dans ce fait (9) l'explication de leur inimitié (10). Ce déni de justice — si c'en était un — ne l'enrichit pas

---

Le serment en question fut prononcé, non à l'occasion de Ṣiffîn, mais de la bataille du Chameau. Cf. Baihaqî, 322, 10, etc. Même après la fin tragique de son frère Moḥammad (elle l'appelait مُذَمَّم . *ʿIqd*, II, 270, d. l. — Voir pourtant Ṭab., I, 3406, 12 : où, en apprenant la mort de son frère, elle maudit Moʿâwia), ʿAiśa demeura en bons termes avec Moʿâwia. Ce dernier, après la journée de Ṣiffîn, lui envoie Zofar ibn al-Ḥârit̲. Voir la notice de Zofar dans le VI[e] vol. d'Ibn ʿAsâkir.

(1) Nawawî, 147 ; Ibn Ḥaǵar, I, 55.

(2) Il fit alors plus que « présider la prière », ou mieux cette expression était synonyme de « gouverner ». En sa qualité de régent, il fit emprisonner ʿObaidallah, fils du calife ʿOmar. *Osd*, III, 342 en bas. En exposant cet événement les autres sources laissent généralement Ṣohaib dans l'ombre. Ainsi I. S., *Ṭabaq.*, V, 9 (notice de ʿObaidallah). L'élévation de ce *mauld* humiliait l'orgueil arabe, cf. Ǵâḥiz̲, *Bayân*, II, 153, 9 a. d. l. ; le vers significatif de Farazdaq, 103,7 (éd. Boucher) :

صلّى صُهَيبٌ ثلاثًا ثُمَّ انزَلَها على ابن عفّان مُلكًا غير مَقْصُورِ

(3) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 29, 22. Il l'interpelle يابن أُمّ عَلِيّ , tournure méprisante.

(4) Cf. *MFO*, I, p. 91, n. 5.

(5) Voir ses réparties, I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 173 ; Ibn Ḥaǵar, II, 195, 2 et *MFO*, I, *loc. cit.*

(6) On cite un intellectuel parmi les Hâśimites ; il devint Morǵite et écrivit un livre pour défendre ses opinions. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 241, 18. La tradition vante le savoir d'Ibn ʿAbbâs, *Osd*, III, 193. Elle devait ce témoignage de gratitude au fondateur des sciences musulmanes. Zainab, fille de ʿAlî, est qualifiée de عالمة et citée comme une exception : on rappelle la scène avec Yazîd I après Karbalâ. *Osd*, V, 450, 6.

(7) Cf. *MFO*, I, p. 79, n. 5.

(8) Ǵâḥiz̲, *Bayân*, II, 37.

(9) Ils n'étaient pas de la même mère (à l'encontre de *Osd*, V, 517) ; et ʿAlî était le cadet des fils d'Aboû Ṭâlib. I S., *Ṭabaq.*, IV[1], 28, 26.

(10) I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 79, 12.

pour cela (1). Converti très tard à l'islam (2), il demeura toute sa vie indifférent à la nouvelle religion et ne prit part à aucune des batailles postérieures au « fatḥ » de la Mecque (3).

A part l'Egypte, la Syrie et la Mésopotamie, le reste de l'empire musulman obéissait, nominalement du moins, à ʿAlî. Mais, même dans ces provinces, ce dernier ne commandait pas en maître absolu. Avant tout, il devait compter avec les « Moʿtazila » ou *neutres*, à distinguer du parti philosophico-religieux de ce nom. Ces neutres se tenaient à égale distance des deux prétendants.

Si, comme les « ʿOṯmâniya », tous n'allaient pas jusqu'à rendre ʿAlî responsable du meurtre de ʿOṯmân, ils ne voulaient pas se compromettre en sa compagnie. A ses exhortations d'avoir à se déclarer en sa faveur, de combattre avec lui les partisans de Moʿâwia, certains répondaient : « Le Prophète nous a recommandé, au moment des dissensions intestines, de nous servir d'une épée de bois. A cette condition, nous marcherons avec vous ! » (4) D'autres, comme Saʿd ibn Abi Waqqâṣ, réclamaient « une épée intelligente, capable de discerner entre le musulman et l'infidèle » (5). Ainsi raisonnaient nombre de musulmans sincères (6), et cela en plein Iraq : ils se déclaraient disposés à suivre ʿAlî contre les infidèles, mais non

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 29, 18.

(2) A la Mecque, il aurait confisqué, après l'hégire, la maison de Mahomet. Cf. Azraqî, 390 ; Prince Léon Caetani, *Annali dell' Islam*, p. 150, n. 3.

(3) Cela explique la froide notice d' I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 28-30. Sympathique à ses enfants, à ceux surtout qui succombèrent à Karbalâ avec Ḥosain, la tradition s'efforce de laisser ʿAqîl dans l'ombre. Cf. Qarmânî, I, 258, où l'opposition se trouve bien marquée. Dans *Osd*, III, 422-423, on essaie d'expliquer son absence des guerres musulmanes. La contradiction entre 422, 2 a. d. l. et 423, 1 est patente. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 30 le fait assister à Moûta (*Ibid.*, l. 7, au lieu de نَقَلَهُ, lisez نَقَلَهُ), et *Osd*, V, 525 à Ḥonain.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 354, 3 ; cf. III², 20.

(5) Dînawarî, 152, 2-6. Voir, dans *ʿIqd*, II, 270, 2 d. l., comment Saʿd partage entre les coupables la responsabilité du meurtre de ʿOṯmân : قَتَلَهُ سَيْفُ عَائِشَةَ وَبَعَثَهُ طَلْحَةَ وَسَمَّهُ عَلِيٌّ. Les *moʿtazil* se seraient mis au côté un « sabre de bois ». Qotaiba, *Maʿârif*, 91, 3.

(6) Pour les rendre odieux, Masʿoûdî, IV, 295-96 les traite tous de عُثْمَانِيَّة لَمْ يَرَوْا الْأَ الخروج عن الامر. Sa bonne foi est inexcusable, quand il les fait tous prêter serment à ʿAlî, IV, 298, 1 ; il se dédit, IV, 392.

pas contre les Syriens, leurs frères en religion (1). De ceux-là était Aḥnaf ibn Qais (2); il refusa de paraître à la bataille du Chameau. Pour le même motif, le célèbre Anṣârien Aboû Aiyoûb ne voulut pas se trouver à Ṣiffîn; mais il vint avec 'Alî combattre les Ḫâriǧites à Ḥaroûra (3).

Les « Mo'tazila » comptaient dans leurs rangs des personnalités de la valeur de Sa'd ibn Abi Waqqâṣ (4), déjà nommé; 'Abdallah, le fils préféré du calife 'Omar (5), ce type fortement idéalisé de l'ascétisme musulman; Aboû Moûsâ al-Aš'arî, l'arbitre de la conférence de Aḏroḥ; Moġîra ibn Šo'ba (6), le riche et influent Aboû Bakra le Ṭaqafite; Ġarîr ibn 'Abdallah, le « saiyd » incontesté سيّد البجلة de Baǧîla (7). Quant à Aboû'd-Dardâ', mort plusieurs années avant Ṣiffîn (8), il n'a pu se retirer du champ de bataille, comme on l'a prétendu (9); mais il se trouva en communion de sentiments

---

(1) Dînawarî, 175, 16.

(2) Cet opportuniste voulait surtout prendre le temps d'observer la marche des événements.

(3) Ṭab., I, 3377, 3380; *Osd*, V, 143; Dînawarî, 157; I. S., *Ṭabaq.*, III², 49, 18; *Ḫamîs*, II, 271, 9. Aḥnaf ibn Qais combattit à Ṣiffîn pour 'Alî. *Osd*, III, 15. Il n'est pas prouvé que A. Aiyoûb ait gouverné Médine au nom de 'Alî. Ṭab., I, 3451; 3474,7. La tradition est dans le vrai, quand elle affecte de montrer A. Horaira toujours en compagnie de Marwân. Boḫârî, I, 330, n° 49.

(4) Il était peut-être le plus ancien musulman après Ḫadîǧa et 'Alî. Cf. Nœldeke, *ZDMG*, LII, p. 20-21. Les ḥadîṯ qui l'affirment sont véritablement désintéressés, ni lui ni ses descendants n'ayant aspiré à jouer un rôle.

(5) Naturellement, au dire de la tradition, il aurait plus tard regretté son abstention. Dans I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 121, il atteste le contraire. *Osd*, III, 228-229. Dans le même but, elle s'efforce d'excuser 'Abdallah, le pieux fils de 'Amrou ibn al-'Aṣi, d'avoir combattu 'Alî. *Osd*, III, 234-235. Elle adresse à Ibn 'Omar le reproche, d'ailleurs mérité, de غفلة, Ṭab., I, 3356, 16; ce mot est synonyme de ضعف العقل chez les traditionnalistes.

(6) Cf. Ṭab., I, 3068, 3070, 3072, 3341-42; Baihaqî, 54, 8; Mas'oûdî, IV, 295; V, 43. Après le nom du fils de 'Omar (et non *'Amr*), il faut corriger ainsi la version française des *Prairies*: « il reconnut plus tard Yazîd et 'Abdalmalik; ce dernier, en prêtant serment entre les mains de Ḥaǧǧâǧ ». Mas'oûdî, IV, 392. Par cette remarque insidieuse l'écrivain, sympathique aux 'Alides, حَسَن الشّيعة, prétend diminuer l'effet de l'abstention chez un homme capable de communiquer avec Yazîd et Ḥaǧǧâǧ.

(7) Nawawî, 678, 4; 191. Son panégyrique par Aḫṭal (Ms. de Bagdad), 170-71 insinue aussi que ses préférences allaient aux Omaiyades. Cf. Qotaiba, *Ma'ârif*, 99.

(8) *Osd*, V, 186.

(9) Dînawarî, 181, 16; Ibn Ḥaǧar, III, 90; *Osd*, IV, 161. Voir, *ibid*, III, 318-319, les

avec les futurs « mo'tazila » (1) et passa sa vie en Syrie, dans le voisinage immédiat de Mo'âwia, honoré de la confiance de ce prince.

De la part d'hommes aussi considérés (2), la neutralité (3) — elle se confondait fréquemment avec l'hostilité — devait nuire au prestige de 'Alî. Si Moḥammad, fils d'Aboû Bakr s'était déclaré pour 'Alî, 'Abdarraḥmân, l'ainé des fils du premier calife, prit, dans le principe, parti pour Mo'âwia (4). En ce faisant, il demeurait fidèle aux traditions de sa famille. A la fin de sa carrière, ce personnage sensuel et borné se tournera contre les Omaiyades pour se poser en prétendant. A la suite de Ṣohaib, d'autres notabilités refusèrent également le serment à l'élu des Médinois.

Même au sein des Anṣârs, s'élevèrent des protestations contre le meurtre

---

efforts désespérés pour le ranger aux côtés de 'Alî. Ces tentatives, le long séjour d'A. Dardâ' en Syrie, les égards particuliers de Mo'âwia pour sa femme (notice de 'Abdalmalik, Ibn 'Asâkir, X) tout cela permet de le supposer plutôt favorable à Mo'âwia. Ġarîr ibn 'Abdallah finit aussi par se retirer sur les terres de ce dernier, Mas'oûdî, IV, 341 ; dans la province de Qarqisiya, jadis gouvernée par lui, Ṭab., I, 2928. 3; 3058.

(1) Du poète Aiman ibn Ḥoraim, Dînawarî (206, 11) fait à tort un « mo'tazil et un Syrien », qualificatifs pouvant convenir à son père, sans doute 'Oṯmânî, comme ses contribules les Banoû Asad. Cf. *Aġ*., X, 85 (lisez خزيم au lieu de خزيم). Malgré son élégie sur 'Oṯmân (Qotaïba, *Ma'ârif*, 65), Aiman est bien connu pour ses sentiments šî'ites. *Aġ*., XXI, 7, ligne 20 ; *ibid* , XXI, 130, 9, on signale un autre *neutre* qoraišite ; de même 'Amrân, dans Ibn Ḥaǵar, III, 51, 7; *Osd*, IV, 138, 1. A Ṣiffîn, un Anṣâr, d'abord mo'tazil, en voyant tomber 'Ammâr ibn Yâsir se rappelle la parole de Mahomet : تقتلك الفئة الباغية et se décide à combattre pour 'Alî. Nawawî, 228, 3, etc.; *Osd*, IV, 47 : c'est un ḥadîṯ šî'ite. On en a fabriqué aussi dans le sens des mo'tazil ; comme celui-ci: « pas de martyre pendant les guerres civiles ! ». I. S., *Ṭabaq*., V, 220, 8 ; « Brisez alors vos épées ! » I. S., *Ṭabaq*., III², 20.

(2) Surtout Sa'd ibn Abi Waqqâṣ, Ibn 'Omar et Aboû'd-Dardâ'.

(3) On compta également des *neutres* parmi les Omaiyades : comme Sa'îd ibn al-'Âṣi et Ibn Abi Śarḥ, se défiant tous deux de l'ambition de Mo'âwia. Ibn al-Aṯîr, III, 152 ; *Ḫamîs*, II, 266, 296; Ibn Ḥaǵar, II, 194 d. l. ; *Osd*, III, 174. La neutralité de Walîd ibn 'Oqba (Nawawî, 617) est moins facile à expliquer. Cf. *MFO*, I, p. 37; Mas'oûdî (IV, 353 d. l.) le fait paraître à tort à Ṣiffîn. Voir pourtant *Osd*, V, 92.

(4) Ṭab., I 3405. On le trouve combattant son frère Moḥammad, dans la bataille, où ce dernier trouva la mort Voir le jugement défavorable de 'Alî sur Moḥammad. Ṭab., I, 3393, 1.

de ʿOṯmân (1) et plusieurs se séparèrent avec éclat de ʿAlî (2). Nous avons déjà nommé Noʿmân ibn Baśîr (3), le premier-né de l'islam parmi les Anṣârs, de même que Saʿd ibn Abi Waqqâṣ pouvait se glorifier d'avoir versé le premier sang pour la cause de l'islam. Les survivants du groupe éminent des *élus* ou *mobaśśara* se montrèrent neutres ou hostiles. Zobair et Ṭalḥa portèrent les armes contre le gendre du Prophète. Comme on le voit, les illustrations musulmanes se trouvaient principalement hors du parti de ʿAlî.

Un rare ensemble de circonstances avait rendu Ḥassân ibn Ṯâbit (4) à la fois ennemi de ʿAlî et de son ennemie, ʿAiśa (5). Comme son compatriote Noʿmân, il y ajoutait la qualité de partisan dévoué de Moʿâwia. Leur troisième collègue anṣârien, Kaʿb ibn Mâlik finit également par rejoindre ce dernier (6). Ajoutez-y Moḥammad ibn Maslama (7), un musulman considérable, chargé de gouverner Médine, en l'absence du Prophète (8). Un cinquième Anṣârien, Maslama ibn Moḫallad, se déclara ouvertement pour Moʿâwia (9) et combattit pour lui à Ṣiffîn. Ces protestataires étaient qualifiés de « ʿOṯmâniya » ; ils formèrent le noyau d'un parti, assez difficile

---

(1) L'Anṣârien Ṯomâma déclare que c'est la fin du « califat prophétique » خلافة النبوّة. *ʿIqd*, II, 273, 1, etc.

(2) Ṭab., I, 3068, 3070 ; Masʿoûdî, IV, 295-96.

(3) Après la mort de Mahomet, dans la controverse relative au califat, la famille de Noʿmân s'était déclarée en faveur de Qoraiś, *Ḥamîs*, II, 169, 8 ; le premier parmi les Anṣârs, son père avait fait hommage à Aboû Bakr. Nawawî, 596, 4 a. d. l. ; *Aġ.*, XIV, 119. Voir dans Nawawî (*loc. cit.*) les prérogatives islamites de Noʿmân ibn Baśîr. *Osd*, V, 23.

(4) Son frère avait reçu chez lui ʿOṯmân, arrivant de la Mecque comme mohâġir ; il lui fut associé dans la « moʾâḫât ». Plus tard, sa famille paraît s'être fixée en Syrie. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 38, 11 et 19 ; III², 63, 15 ; *Osd*, III, 376 ; Qotaiba, *Maʿârif*, 106 (éd. d'Égypte).

(5) Cf. *ZDMG*, LII, p. 29.

(6) *Aġ.*, XV, 27, etc.

(7) Dînawarî, 149, 19.

(8) Nawawî, 119 ; I. S., *Ṭabaq.*, III², 18-20. Il se retira dans le désert loin des guerres civiles.

(9) *Osd*, IV, 275 ; Yaʿqoûbî, II, 219.

à définir. Il faut faire une mention spéciale de ʿObaidallah (1), un autre fils du calife ʿOmar (2), moins à cause de la valeur du personnage que de la joie causée par sa présence à Moʿâwia, tout heureux de pouvoir exhiber à Ṣiffîn un fils de ʿOmar (3). En décrétant plus tard sa mort pour une affaire, définitivement classée par ʿOṯmân avec l'approbation des grands Ṣaḥâbîs, ʿAlî montra clairement qu'il cédait à la vengeance. ʿObaidallah devait expier les torts de la famille de ʿOmar(4)envers les Hâšimites. En mettant en avant les عبيد الله, ʿAlî cherchait à masquer des rancunes privées. Signalons enfin le trop fécond moḥaddiṯ Aboû'l-Horaira(5),et,pour finir,«4000 lecteurs du Qoran» (6). Nous les retrouverons tous, combattant pour lui à Ṣiffîn. Leur présence dans le camp de Moʿâwia suffirait seule à prouver que, au point de vue strictement musulman, les droits de ʿAlî demeuraient douteux (7), pour ne rien dire de plus.

Quant aux tribus arabes, on les voyait se partager en portions plus ou

---

(1) Ṭab., I, 3314, 15; comp. 2732, 18.

(2) ʿAbdarraḥmân est également avec Moʿâwia.

(3) Dînawarî, 172, 15. La neutralité des autres fils de ce calife, la présence de son maulâ aux côtés de Moʿâwia (I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 181, 10) montrent de quel côté penchaient les sympathies de cette famille. Ajoutez-y celle des descendants d'Aboû Bakr. Tout cela donne à réfléchir et explique l'échec de ʿAlî.

(4) La tradition se trouve fort embarrassée pour justifier ici la conduite de ʿAlî. Cf. *Osd*, III, 343. ʿAlî proteste contre l'importance exagérée accordée à A. Bakr et à ʿOmar. Ṭab., I, 3367, 12-14. Pour le cadavre de ʿObaidallah, Masʿoûdî, IV, 368 d. l. choisit le terme méprisant de جيفة.

(5) Ibn al-Aṯîr, III, 223 en bas; Ṭab., I, 2961, 11; *Osd*, III, 318-319. Il voulut défendre ʿOṯmân les armes à la main, le pleure après sa mort; est partisan des Omaiyades, sur le champ de bataille de Ṣiffîn fait la baiʿa à Moʿâwia (Ibn ʿAsâkir, XVI, notice de Moʿâwia ibn al-Ḥâriṯ) ; menacé de mort par les partisans de ʿAlî (Ṭab., I, 3452, 16), il est lieutenant (qâḍî (*sic*) d'après Ibn ʿAsâkir) de Marwân à Médine. Les fils de ʿOṯmân portent son cercueil. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 48, 26, etc.; 56, 21; VIII, 53, 18; Yaʿqoûbî, II, 283, 4; cf. II, 232. Dans l'énorme masse de ḥadîṯ, laissés par lui, on a dû, nous le soupçonnons, élaguer les données en faveur des Omaiyades. Dans leur forme actuelle, rien ne permet d'y retrouver ses préférences bien connues pour les califes syriens. Elles doivent rendre suspectes les traditions favorables aux ʿAbbâsides, mises sous son nom, comme Ibn Ḥaǵar, II, 42, 3 a. d. l.

(6) Ṭab., I, *loc. sup. cit.*

(7) Comp. un passage explicite de Šahrastânî, *Milal*, 103, 14, etc.

moins égales entre les deux prétendants (1); a l'exception peut-être de Baǧîla (2), faiblement représentée en Syrie, et de Bakr, tribu essentiellement mésopotamienne et iraqaine, particulièrement dévouée à ʿAlî (3). Pour les Taǧlib, établis en cette partie de la Ǧazîra, se trouvant dans la mouvance des métropoles de l'Iraq, ils avaient — comme le conseillaient leurs intérêts — adopté une attitude plutôt favorable à ʿAlî. Ils agiront de même avec Ibn Zobair et son frère Moṣʿab (4). L'islam avait commencé à faire des adeptes au sein de ces clans mésopotamiens, et le gendre du Prophète avait épousé une Taǧlibite (5). On rencontre parmi eux des Šîʿites et même des Ḫâriǧites (6), sectes inconnues parmi les Arabes syriens. Mais leur dévoûment à la cause ʿalide devait être modéré : car nous verrons Moʿâwia établir des Taǧlibites à Koûfa, dans le but d'y augmenter le nombre de ses partisans (7). Ceux de Syrie paraissent avoir suivi Moʿâwia (8). Le langage de leur poète Aḫṭal, الشاعر الاخطل, comme l'appelle Farazdaq (9), et sa très ancienne faveur à la cour des Omaiyades

---

(1) Ṭab., I, 3287.

(2) En masse elle avait émigré dans l'Iraq. L'affirmation de Ǧarîr (Yaʿqoûbî, II, 214, 6) doit se raporter non à sa tribu, mais à sa famille (cf. Yaʿqoûbî, II, 226) fixée, semble-t-il, en Mésopotamie.

(3) Masʿoûdî, IV, 367-69; V, 115-116; Ṭab., I, 3311, 13 ; 3316, 3321, 3422 ; II, 45, 3. Pour Baǧîla, Ṭab., I, 3287; Ibn al-Aṯîr, III, 127 en bas. Son chef Ǧarîr (voir plus haut) garda la neutralité.

(4) Nous le montrerons en traitant du règne de ʿAbdalmalik.

(5) Yaʿqoûbî, II, 218, 4 ; *Osd*, III, 411 en bas, nomme un Ṣaḥâbî taǧlibite.

(6) Ṭab., II, 714, 953.

(7) Ṭab., I, 1920.

(8) On peut le conclure des vers de Kaʿb ibn Ǧoʿail (Ṭab., I, 3315; *Kâmil*, 184-85), le chantre de ces luttes au point de vue omaiyade. Voir sa notice dans I. ʿAsâkir, XIV[e] vol., où on le dit الشاعر سائر القول مشهور الشعر et encore قدير في الاسلام ; très estimé par Moʿâwia, il loua aussi ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid et aurait vécu jusque sous Walîd I. On trouve des Taǧlib dans les deux camps. Ibn al-Aṯîr, III, 165 en haut; 98, 4 a. d. l. L'étendard des Ṭaiy se trouvait avec Moʿâwia, Dînawarî, 182, 6. Nombreux Yéménites dans le camp de ʿAlî ; ceux de Syrie, avec les Kalb, avaient tous embrassé le parti de Moʿâwia. La tribu de Maḏḥiǧ se trouvait en masse avec ʿAlî. Dans Masʿoûdî, IV 375, 4, au lieu de Maḏḥiǧ (leçon également adoptée par l'édition égyptienne), nous lisons مُذَحِّج, correction indiquée aussi par le parallélisme.

(9) *Naqâ'id Ǧarîr* (éd. Bevan), 202, 1.

suffiraient à le prouver (1). Ṣiffîn se trouvait dans cette partie de la Parapotamie, occupée par les Taḡlibites syriens. Ils n'auraient pu s'y maintenir, s'ils s'étaient montrés hostiles à Mo'âwia.

Et maintenant, quelle était la portée, la signification exacte du terme de «'Oṯmânî»? A quelle catégorie d'hommes pouvait-on l'appliquer? Avant tout, ce relatif indiquait un rapport avec la famille du calife 'Oṯmân, relation de parenté (2) ou simplement celle du *wilâ'* ou clientèle. Car nous voyons les maulâs s'en prévaloir, tout comme leurs maîtres (3). Ce *nisba* subsiste jusque sous les 'Abbâsides (4), et, du temps de Hâroûn ar-Raśîd, nous rencontrons un gouverneur de province, appelé «'Oṯmânî», en sa qualité de descendant du troisième calife (5). Rien de plus naturel jusqu'ici; et nous n'aurions pas à nous y arrêter: le terme 'Oṯmânî ne diffère en rien d'un ethnique ordinaire.

Sa signification historique vient de ce qu'il désigne d'ordinaire un partisan du calife assassiné, un musulman persuadé de l'innocence du *martyr* (6) et réclamant une expiation pour son sang versé. C'était là le minimum des sentiments, professés par les 'Oṯmâniya. Cette communion d'idées avec Mo'âwia ne les rendait pas partisans purs et simples du fils d'Aboû Sofiân. Mais la plupart ne s'arrêtaient pas à ces réclamations. Persuadés de la participation, prise par 'Alî à la révolte de Médine, scandalisés de son intimité avec les meurtriers du malheureux calife, ils déclaraient le gendre de Mahomet indigne du rang suprême. Mo'âwia

---

(1) Cf. *Le chantre des Omiades* et *Un Poète royal*, passim.

(2) Nombreux exemples: *Aḡ.*, I, 20, 7; 127, 2 a. d. l.; 128, 3; VI, 75; VII, 92, 165; XIV, 169-70; Baihaqî, 515, 17; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 55, 20.

(3) *Aḡ.*, III, 118. Ils sont honorés par les Marwânides. Qotaiba, *Ma'ârif*, 151.

(4) Beaucoup de 'Oṯmânides durent alors adopter un *nisba* moins compromettant. Ainsi les descendants de 'Otba, frère du grand Mo'âwia, se font appeler عُتْبِيّ.

(5) *Aḡ.*, VI, 75. On trouve aussi, au lieu de 'Oṯmânî, le terme «na'ṯalî» (de «na'ṯal»), sobriquet, donné à 'Oṯmân par ses ennemis. Cf. Ṭab., I, 2981, 1; 2982, 15; II, 747; *Aḡ.*, VII, 17, 9; VIII, 23. Goldziher, dans *WZKM*, XV, p. 321, etc. Qotaiba, *Ma'ârif*, 63, (lisez: نَعْثَلٌ); *M. S.*, II, 123; Maqdisî, 233, 1, où il peut aussi être un nom de secte.

(6) الشهيد et المظلوم, comme on l'appelle d'ordinaire. *Aḡ.*, X, 159, 6; XIV, 165; XVII, 88, 89; Ṭab., I, 3355, 3398; II, 165, 4. *Divan de Farazdaq* (éd. Boucher), 103, 5; 219, 6 a. d. l.; *'Iqd*, II, 190, 18; Mas'oûdî, IV, 398; 'Oṯmân est aussi appelé الطيّب. Ṭab., II, 421, 13.

n'en demandait pas davantage pour le moment. Sans examiner la question juridique, les mobiles et les circonstances de l'élection de ʿAlî, il la contestait en se plaçant au point de vue des ʿOṯmâniya: c'était celui de la moralité sociale. Et pourtant on aurait tort de considérer ces derniers comme «des partisans dévoués de la dynastie omaiyade» (1); le terme prendra cette extension logique, seulement après le triomphe des Omaiyades. Pour le moment, tout adhérent de Moʿâwia (2) est ʿOṯmânî, mais le contraire ne se vérifie pas nécessairement. Parmi les ʿOṯmâniya, signalés vers ce temps en Egypte, certains rêvèrent même de garder la neutralité entre les deux rivaux, ʿAlî et Moʿâwia, tout en lui préférant dans leur for intérieur le gouverneur de Syrie (3), si dévoué à la mémoire de leur infortuné calife. C'était tenter de concilier l'impossible. Aussi la plupart, tirant la conclusion des prémisses posées par eux, se proclamèrent-ils ennemis de ʿAlî et de ses partisans. Le maudissant lui et les siens, ils détournaient de lui les sympathies de leurs concitoyens (4) et se réjouissaient de ses insuccès (5). Mais, avant tout, ils se donnaient pour mission de poursuivre les complices du meurtre de ʿOṯmân (6); pour eux, pas de quartier! L'un d'entre eux, saisi en Galilée (7), s'écrie: « Je suis des *compagnons de l'arbre*! (8) — Grâce à Dieu, les arbres ne manquent pas en Galilée», riposte ironiquement le Syrien, en lui portant le coup de grâce (9). Persuadés de la supériorité de la Syrie sur la ville de Médine (10), ils finirent par rejoindre Moʿâwia. Ce fut le cas de nombreux habitants de

---

(1) Goldziher, *M. S.*, II, 119.

(2) Les Syriens en masse étaient ʿOṯmâniya.

(3) Ṭab., I, 3237-38.

(4) Balâḏorî, 308, 3.

(5) Ṭab., I, 3346, 1, 10.

(6) Ṭab., I, 3405.

(7) Je lis الجليل, au lieu de الخليل.

(8) Sous lequel on avait fait la baiʿa à Mahomet, ou بيعة الرضوان.

(9) *Osd*, III, 309-310. Autre exemple dans Qotaiba. *Maʿârif*, 92, 4. Nous citerons toujours l'édition égyptienne du *Maʿârif*.

(10) *Aġ.*, XI, 118, 2; XV, 30. La participation de Médine à la révolte contre ʿOṯmân lui avait fait perdre, pensaient-ils, son droit à être la capitale de l'islam.

Baṣra, après la bataille du Chameau (1) ; en particulier, le cas du célèbre chef qaisite, Zofar ibn al-Ḥâriṯ (2), du Solaimite Ġaḥḥâf ibn Ḥokaim (3), du chevaleresque ʿObaidallah ibn al-Ḥorr et de Mâlik ibn Mismaʿ (4), objet de la vénération fanatique des Bakrites (5). Ces réfugiés Iraqains communiquèrent aux habitants de Raqqa leurs sentiments pour ʿOṯmân et firent refuser aux troupes de ʿAlî, en marche vers Ṣiffîn, le passage de l'Euphrate (6).

On signale aussi des ʿOṯmâniya franchement excentriques : comme cet Arabe, à la fois partisan de l'imposteur Moḫtâr (7) et dévoué à la mémoire de ʿOṯmân (8) ; un autre se faisant Šîʿite (9) ; enfin, Ṣoḥâr ibn al-ʿAbbâs aurait trouvé moyen d'allier son culte pour le fils de ʿAffân aux opinions extrêmes (10) des Ḫâriǧites (11). Mentionnons ici une dernière classe de

---

(1) Yaʿqoûbî, II, 215, 1. A Koûfa, tout le clan kindite des Banoû'l-Arqam quitte Koûfa, en disant : لا نقيم في بلد يشتم فيه عثمان. *Osd*, III, 397, 9. Dans la même ville, signalons le clan asadite, dévoué à ʿOṯmân. *Aġ.*, X, 85. Son chef Simâk est un ʿOṯmânî décidé. Yaʿqoûbî, II, 218, 6.

(2) Il combattit à Ṣiffîn pour Moʿâwia. (I. ʿAsâkir, VI, notice de Zofar). Sa haine contre ʿAlî ne l'empêchera pas plus tard, révolté contre les Omaiyades, de faire bon accueil aux *Tawwâboûn* de l'Iraq. Ṭab., II, 551. La bataille de Marǧ Râhiṭ bouleversa complètement la position des partis arabes.

(3) I. ʿAsâkir, XIV, notice de Aḫṭal.

(4) Ibn al-Aṯîr, IV, 121 ; Ṭab., I, 3414, 12 ; II, 765-66 ; I. ʿAsâkir, X, notice de ʿObaidallah ibn al-Ḥorr.

(5) Cf. *MFO*, I, p. 50 et 80.

(6) Yaʿqoûbî, II, 218.

(7) Un faux apôtre du šîʿitisme.

(8) Ṭab., II, 659, 4. Le poète ʿAbdallah ibn Hammâm, quoique ʿOṯmânî (Ṭab., II, 636, 12), se voit forcé de louer Moḫtâr. ʿObaidallah ibn al-Ḥorr ira lui aussi pleurer sur la tombe des victimes de Karbalâ : des motifs personnels inspireront cette démarche à ce loyal chef de partisans. Du šîʿite Aboû Ṭofail on cite comme un fait digne de remarque : يثني على ابي بكر وعمر وعثمان. *Osd*, V, 234.

(9) Ṭab., II, 319, 5.

(10) Les Ḫâriǧites détestaient ʿOṯmân.

(11) Ibn Ḥaǧar, II, 474, 6 ; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 42 ; Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 201, 3 a. d. l. ; *M. S.*, II, 119, n. 3. La notice de *Osd*, III, 11, se tait sur les opinions particulières de Ṣoḥâr ; de même Qotaiba, *Maʿârif*, 115 ; ils observent seulement que tous ses contribules étaient šîʿites.

ʿOṯmâniya, spéculant sur leurs opinions politiques, comme ce chef de Tamîm, qui proposa un jour à Moʿâwia de lui vendre son attachement à la mémoire du *śahîd* (1). Ces compromissions se retrouvent dans tous les partis.

Non moins difficile à expliquer paraît la vitalité de ce parti. Après le triomphe des Omaiyades et l'échec définitif des ʿAlides, après Karbalâ surtout, sa raison d'être semblait avoir cessé. Du temps des Marwânides, le ʿoṯmânî Ǵaḥḥâf nous apparaît presque comme un revenant d'un autre âge (2). Les habitants de Baṣra (3) se montrèrent favorables à ʿOṯmân (4), bien avant la révolution de Médine. Ils devinrent ses partisans décidés après la bataille du Chameau (5) : leur haine contre leur vainqueur ʿAlî devait aboutir à ce résultat. Les émissaires de Moʿâwia, envoyés pour révolutionner l' Iraq, pouvaient compter sur leur coopération (6). Mais on comprend moins la persistance des ʿOṯmâniya en cette cité et à Koûfa, où, d'après un renseignement de l' *Aġânî* (X, 85), cette secte posséda une mosquée jusque sous les ʿAbbâsides. « Ǵâḥiẓ lui-même est signalé comme un adhérent de ce parti, et il écrivit un livre en sa faveur » (7) — sans doute, un des nombreux paradoxes littéraires de ce fécond écrivain. Comme il arrive d'ordinaire, les ʿOṯmâniya, s'exaltant maintenant dans leur isolement, prétendaient établir la supériorité de leur calife sur ʿAlî et son droit exclusif à la succession du Prophète. La suspension de toute vie

---

(1) Ṭab., II, 97 en haut ; scoliaste de Farazdaq, *Divan*, 69. La qualification de عَلَوِيّ, donnée à Aḥnaf, est exagérée : c'était un opportuniste.

(2) Scoliaste de Aḫṭal, 25-26. C'est peut-être en considération de son « ʿOṯmânisme » que ʿAbdalmalik lui pardonna si facilement ses excès contre les Taġlibites et contre son favori Aḫṭal. Cf. *Chantre*, p. 141, etc.

(3) Après Aḏroḥ, Moʿâwia les soulève sans peine contre ʿAlî au nom de ʿOṯmân. Ṭab., I, 3415, 15 ; 3416, 1

(4) Dînawarî, 159, 4.

(5) Cf. *Naqâ'id Ǵarîr*, 125, 13, où l'on signale à Baṣra les ʿOṯmâniya et بقايا من شهد يوم الجَمَل.

(6) *ʿIqd*, III, 355 ; Maqdisî, 293, 19 ; Ibn al-Faqîh, 315, 7. Comp. 166 d. l., où le parallélisme avec ʿAlî, nommé plus haut, montre qu'il est certainement question du calife ʿOṯmân. Baṣra renfermait aussi des *Moʿtazila*, Ṭab., I, 3178, 3 ; et des partisans dévoués de Moʿâwia, *ʿIqd*, I, 145 ; son frère ʿOtba y avait pris femme.

(7) *M. S.*, II, 120.

publique à cette époque donnait de l'attrait à ces discussions oiseuses. Elles nous ont valu tout un cycle de ḥadîṯ, accueillis plus tard dans les recueils orthodoxes (1), sur les prérogatives de ʿOṯmân, « le possesseur des deux lumières » (2).

Quoiqu'il en soit, dans l'intervalle séparant la nomination de ʿAlî et la bataille de Ṣiffîn, le Yaman, l'Egypte (3), l'Iraq même (4),— on l'a vu,—ce centre de la puissance ʿalide, comptaient de nombreux ʿOṯmâniya: l'Egypte au moins 10 000 (5). Ce n'étaient pas de purs *moʿtazila*, genre Aboû Moûsâ Aś'arî, comme semble l'insinuer Wellhausen (6), mais bien plutôt des musulmans sincères (7), prenant au sérieux le serment prêté au calife assassiné, trouvant futiles les raisons invoquées pour justifier le drame de Médine. L'attitude de ʿAlî, traitant tous ses adversaires d'infidèles (8), révoltait leur loyalisme. Moʿâwia exagérait sans doute, et à dessein, quand il les appelait sa « śîʿa » et ses frères (9). S'il leur eût répugné de servir d'instruments à son ambition (10), ils ne pouvaient s'empêcher de l'approuver (11), en le voyant réclamer vengeance au nom de ʿOṯmân. Presque tous entretenaient des relations avec lui (12) ; beaucoup — on l'a vu — réfugiés dans les provinces soumises à son autorité, vinrent

---

(1) Cf. *M. S.*, II, 121.

(2) Ses deux épouses, filles de Mahomet.

(3) Yaʿqoûbî, II, 231 ; Ṭab., I, 3088, 3237-38, 3396 ; 3452, 13.

(4) Ṭab., I, 3242, 1 ; 3348 ; Ibn al-Aṯîr, III, 121 ; Yaʿqoûbî, II, 218.

(5) Ṭab., I, 3242, 4. On ne s'attendait pas à voir signalé parmi eux Bosr ibn Abi Arṭa'a, un des principaux lieutenants de Moʿâwia. Nous l'avons déjà étudié. Cf. *MFO*, I, p. 42-48.

(6) *Retch*, p. 59, note ; la remarque est d'ailleurs juste pour les ʿOṯmâniya de Koûfa. Ṭab., I, 3244, 3 ; 3248, 8 les qualifie également de *Moʿtazila* ; preuve que la distinction n'était pas toujours facile à établir. Nombre de ʿOṯmâniya, nommés dans Ṭab., I, 3070, 2-12, comme Noʿmân ibn Bašîr, étaient des partisans déclarés de Moʿâwia Ceux de Koûfa se montrent aussi hostiles à ʿAlî. Ṭab. I, 3346 ; 3348, 16.

(7) Voir p. ex. la réponse de Moḥammad ibn Ḥodaiǧ à Moʿâwia. Ṭab., I, 3400.

(8) Ṭab., I, 3369, 1 ; 3371, 6 ; 3402, 15

(9) Ṭab., I, 3241, 17 ; 3242, 5 ; 3401, 14; Yaʿqoûbî, II, 231.

(10) Voir, dans Ibn al-Aṯîr, III, 154, 7, etc., la réponse de ceux d'Egypte.

(11) C'était le cas de tous les Arabes. ʿAlî seulement prétendait que cette mission revenait de droit aux plus proches parents de ʿOṯmân.

(12) Ou recevaient ses émissaires. Ṭab., I, 3415-16.

combattre à ses côtés, le jour de Ṣiffîn (1) et l'aidèrent ensuite à conquérir l'Egypte et l'Iraq (2).

Ces sympathies, plus ou moins accentuées selon les catégories des ʿOṯmâniya, profitaient en définitive au gouverneur de Syrie : elles affaiblissaient d'autant le crédit de son adversaire et ruinaient la prétention, affichée par lui, de représenter la cause de l'islam.

« Quatre circonstances, — disait plus tard Moʿâwia, — m'ont donné la supériorité sur ʿAlî. Je cachais soigneusement mes projets, lui les affichait publiquement (3). Mes troupes étaient mieux équipées (4) et plus dociles ; les siennes, très médiocres, ne songeaient qu'à la rébellion (5). Pendant la journée du Chameau (6), je l'ai laissé se débattre avec ses ennemis (7). Si ces derniers triomphaient, ils se montreraient, j'en avais la certitude, plus accommodants que lui ; si ʿAlî l'emportait, ce serait aux dépens de son prestige. Enfin je possédais dans un plus haut degré les sympathies (8) de Qoraiś. » (9)

On ne pouvait mieux dire. Les principaux conseillers et partisans de

---

(1) Yaʿqoûbî, II, 218 ; Ṭab., I, 3070 sqq.

(2) Comme fit Moḥammad ibn Ḥodaiǧ. Ṭab., I, 3404.

(3) Comparez plus loin l'attitude des Iraqains à la conférence de Aḏroḥ.

(4) Les adversaires eux-mêmes en convenaient. Cf. Ṭab., I, 3322, 7 ; *ʿIqd*, II, 291, 5.

(5) Toute l'histoire du califat de ʿAlî est là pour le prouver. Sur l'incapacité gouvernementale de ʿAlî, cf. *MFO*, I, p. 79, n. 5. ʿAlî voulait donner huit à dix Iraqains pour un Syrien : il a varié à l'infini l'expression de ce sentiment. Ainsi il se déclare prêt à échanger 100 000 Iraqains contre 300 Banoû Firâs. *ʿIqd*, I, 44, 10. ʿAbdallah ibn Zobair exprimera la même opinion, en modifiant légèrement les proportions : dix Iraqains valent un Syrien (Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 22, 7 ; *ʿIqd*, I, 157, 12) ; d'après le *Kitâb al-Fâḍil*, 347, il aurait cédé « contre un Syrien deux, cinq ou même dix Iraqains ».

(6) Masʿoûdî, IV, 322 (lisez كواكب au lieu de مواكب ; ضل et non ظل, p. 354). Walîd ibn ʿOqba portait le sobriquet non de « Ṣafwân », mais de صَفُوري (le Ms. de notre bibliothèque porte ici صفراوى) ; ses ennemis le faisaient descendre d'un Juif de Séphoris. P. 311, il s'agit non de Saʿd ibn ʿObâda (mort sous le califat de ʿOmar), mais de son fils Qais.

(7) Cf. Masʿoûdî, IV, 305. Plus tard, en souvenir de cette journée, Moʿâwia donnera un cadeau de 30 000 dirhems au frère de Yaʿla ibn Monabbih (ou *Monta*, comme a Masʿoûdî, IV, 304). Cf. *ʿIqd* I, 96, 145.

(8) Comp. *MFO*, I, p. 6.

(9) *ʿIqd*, II, 306 ; Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 30 ; Baihaqî, 404. Pour les haines que la victoire du Chameau valut à ʿAlî, cf. Masʿoûdî, IV, 337.

'Alî se recrutaient de préférence parmi les Anṣârs, dont la capacité politique ne pouvait se mesurer avec celle de l'aristocratie mecquoise, en majorité ralliée aux Omaiyades. En dehors des Anṣârs, les notabilités musulmanes se trouvaient dans le camp de Mo'âwia, ou, momentanément confondues dans les rangs des *Mo'tazila* et des *'Oṯmâniya*, se préparaient dans une bienveillante neutralité à l'année de la *ǵamâ'a*, quand il leur serait permis de saluer dans le digne fils d'Aboû Sofiân le chef unique de l'empire arabe.

Comme le culte de Rome et des Césars, pendant la période impériale, le « dîn 'Oṯmân » (1) prendra à partir des Marwânides l'extension d'une véritable religion d'état et formera une partie importante du « Marwânisme » (2). Nous y reviendrons en traitant de la politique de la branche cadette.

VII

CONFERENCE DE ADROḤ

Aboû Moûsâ al-Aś'arî et 'Amrou ibn al-'Aṣi

A la fin de la journée de Ṣiffîn, des arbitres avaient été nommés : l'habile (3) 'Amrou ibn al-'Aṣi pour Mo'âwia et Aboû Moûsâ al-Aś'arî pour 'Alî. Ils devaient prononcer entre les deux adversaires. Dans le protocole relatif à cet acte, l'adroit Mo'âwia avait fait supprimer le titre souverain de 'Alî, simplement qualifié de fils d'Aboû Ṭâlib (4) : résultat important (5) pour le gouverneur de Syrie, assimilé au calife et mis avec lui sur le pied d'égalité.

Comme théâtre de la conférence on était convenu de choisir un lieu

(1) Cf. *Aǧ.*, XIII, 38, 2.

(2) Ou مَرْوانيّة, comme on disait.

(3) داهية العرب. Mas'oûdî, IV, 391. On pourrait traduire « le maître-fourbe des Arabes ». Le traducteur de Mas'oûdî a préféré l'autre sens de *ddhia* « mauvaise fortune ».

(4) Dînawarî, 207.

(5) Voir la réflexion de Aḥnaf à ce sujet. Ṭab., I, 3334 en bas.

mitoyen entre la Syrie et l'Iraq (1). L'oasis de Doûmat al-Ǵandal remplissait cette condition ; à son défaut, on proposa également Aḏroḥ, dont le nom fut prononcé dès lors (2).

Aḏroḥ (3), l'Ἀδρου de Ptolémée, l'Αδροα de l'édit byzantin de Bersabée (4), presque à moitié chemin entre Ma'ân et Pétra, était une ancienne localité, située sur la *voie commerciale de l'encens* (5). Au temps de Mahomet, elle appartenait au territoire de la tribu de Ǵoḏâm (6) et formait une des stations, visitées par les caravanes qoraiśites se rendant en Syrie (7). La Bible n'en fait pas mention (8). Les Romains avaient établi un superbe camp (9), sur ce point, où se croisaient la voie aboutissant à la Mer Rouge et l'embranchement atteignant par Pétra le port de Gazza. L'imposante citadelle protégeait cette importante position et aussi la puissante source de Aḏroḥ : utile précaution dans une région pauvre en eau ! Elle jaillit au bas de la citadelle dans une sorte d'entonnoir. L'insuffisance de la pente et de l'écoulement ne permet pas d'en tirer tout le parti désirable pour l'irrigation des plaines voisines, situées à un niveau supérieur. Cette abondance d'eaux, mal distribuées, peut constituer une menace pour la salubrité de la région.

L'ancienne route commerciale (10) de la Transjordanie s'était-elle

---

(1) Cf Dinawarî, 208, 211 ; Ṭab., I, 3341.

(2) Ṭab., I, 3341, 12.

(3) Et non « Oḏroḥ », forme moins bien attestée ; comme le montrent les transcriptions grecques et la prononciation locale : *a* aigu sur la première lettre. Cf. Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 143.

(4) Cf. *RAO*, VII, p. 264-66.

(5) Sur cette route et son importance, cf. Speck, *Handelsgeschichte des Altertums*, I, p. 523, 528 et surtout Sprenger, *op. cit.*, p. 141, etc.

(6) Hamdânî, *Ǵazîrat*, 129.

(7) Comp. I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 109, 14 ; il en était de même pour la localité voisine, Ma'ân. Ibn Ḥaǵar, II, 422, 5. On allait y consulter une *kâhina* en renom. I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 49, 26. L'expédition envoyée à Moûta par Mahomet s'y arrête. *Osd*, III, 158.

(8) Cf. RAO, VII, *loc. cit.*

(9) Voir la description dans Brünnow, *Die Provincia Arabia*, I, p 431 sqq. Nous avons visité le site de Aḏroḥ, en Juillet 1905.

(10) Elle continuait par Ǵarba, comme l'indiquent les milliaires.

déplacée vers l'orient à la suite de la disparition de Pétra (1)? Ma'ân avait-elle supplanté sa voisine Aḏroḥ, ou le manque de surveillance dans l'aménagement des eaux, favorisé la formation de marécages dans les environs? Aḏroḥ était certainement déchue de sa première splendeur à l'époque de la conquête arabe. A en juger d'après les renseignements fournis par Balâḏorî (2), elle pouvait compter alors une centaine de familles, les étrangers non compris. Installée à l'intérieur du camp romain, la population n'arrivait plus même à occuper la majeure partie de la vaste enceinte; elle n'opposa pas de résistance à l'invasion bédouine.

Après le meurtre de 'Alî et la pacification de l'Iraq, Mo'âwia paraît avoir tenu à Aḏroḥ (3) une sorte de diète (4). Il s'agissait de recevoir la soumission de Ḥasan et de faire approuver par les députés du Ḥigâz (5), unis à ceux de Syrie, les compensations offertes au prétendant (6). Après cet incident, elle n'est plus nommée dans l'histoire des Omaiyades. Son existence, sans doute précaire, est pourtant attestée jusqu'au XI[e] siècle de notre ère. Nous la trouvons alors occupée par des maulâs hâšimites (7), ou du moins se proclamant tels. Leur présence tient au séjour des 'Abbâsides, à Ḥomaima, dans le voisinage de Aḏroḥ (8). Les chrétiens ont continué à habiter Aḏroḥ, jusque vers les débuts du X[e] siècle. Je tire cette

---

(1) Il n'est pas question de Pétra dans les récits de la conquête arabe. Ceux-ci nomment pourtant Ġarba, voisine de Aḏroḥ, cf. Balâḏorî, 68, 4 a. d. l.

(2) Balâḏorî, 59, 2 a. d. l.; 68, 4 a. d. l. La capitation globale fut de 100 dînârs. En prenant comme base un dînâr par adulte, ou chef de famille, on aboutit à notre calcul, d'une rigueur très approximative. D'après Sprenger, *Alte Geographie*, p. 143, Aḏroḥ comptait alors de 500 à 600 âmes: cela revient à notre estimation.

(3) Le choix du lieu, rappelant à Ḥasan le plus grave échec subi par sa famille, pourra paraître étrange.

(4) Cf. Ṭab., II, 198; *MFO*, I, p. 61, n. 1.

(5) Leur présence peut avoir déterminé le choix de Aḏroḥ, comme aussi le séjour de Ḥasan à Médine, après son départ de l'Iraq.

(6) Pour l'énorme pension, les revenus d'un district de la Perse, assurés aux 'Alides (Voir plus bas), la ratification de la diète était indispensable. Mo'âwia se flattait peut-être d'échapper à cette obligation, dans l'espoir de voir l'assemblée refuser son approbation.

(7) Ya'qoûbî, *Géogr*, 326; Maqdisî, 54, 155; Iṣṭaḫrî, 58.

(8) Cf. Yâqoût, II, 342; Qotaiba, *Ma'ârif*, 40; Wellhausen, *Reich*, p. 312, note.

conclusion du colophon d'un manuscrit arabe du Sinaï, signé par « le Père (الب) Moûsâ ibn al-Ḥakîm, le moine de Aḏroḥ » (1). Elle a dû disparaître au temps des Croisés. Leurs chroniques ne la mentionnent plus; malgré les nombreux établissements, possédés dans la région par les Latins: comme « Ahamant », le « Vaux-Moïse » (2), le fort de Wo'aira, etc.

Le protocole, rédigé à Ṣiffîn, avait désigné Doûmat al-Ǵandal, comme lieu de la future conférence. Mais on avait prévu et discuté, semble-t-il, les avantages d'un autre site, par exemple celui de Aḏroḥ (3). Certains annalistes, il est vrai, paraissent ne connaître que Doûma, comme siège de la « ḥokoûma ». Cet exclusivisme apparent se retrouve dans les passages où, conformément à l'ancienne méthode, ils se contentent de reproduire les « riwâyât », relatives à un événement, sans prendre la peine de les discuter ou de les accorder (4). En dehors de ces cas, les chroniqueurs arabes se prononcent pour Aḏroḥ (5). Les paroles de 'Amrou à Aboû Moûsâ: « tu es notre hôte » (6), s'appliquent mieux à cette localité; Doûma, selon toute apparence, ayant encore relevé à cette époque de 'Alî (7). Entre les assertions, souvent hésitantes, des vieux *râwis* et l'affirmation des poètes, contemporains ou voisins de l'événement, il n'est pas permis d'hésiter. Or, ces derniers attestent à l'unanimité la réunion de la conférence à Aḏroḥ. Nommons seulement Aḫṭal (8), Ka'b ibn Ǵo'ail, Ḏoû'r-Romma, Aswad ibn al-Aiṭam (9). Cette règle de critique, l'ancienne école arabe

(1) القسيس الادرعي (lisez الاذرعي); *ZDMG*, LI, p. 454-55.

(2) Ou Wâdi Moûsâ; il correspond au village actuel de Elǵi, près de l'ancienne Pétra, plus souvent, et même sur place, désigné sous le nom de Wâdi Moûsâ. A notre avis, les Croisés n'ont jamais eu d'établissement à Pétra même.

(3) Cf. Ṭab., I, 3341, 3354; Dînawarî, 208, 18; 211, 3.

(4) L'ancienne méthode arabe n'admettait pas ce travail de critique. Tout le mérite se borne au nombre et à l'exactitude des ḥadîṯ reproduits.

(5) Ṭab., I, 3354; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 21; Mas'oûdî, IV, 294; Yâqoût, I, 174; Ibn al-Aṯîr, III, 142 d. l.

(6) Mas'oûdî, IV, 392.

(7) Mo'âwia avait échoué dans son coup de main contre Doûma; son lieutenant Moslim ibn 'Oqba s'était vu repousser par Mâlik ibn Ka'b al-Hamdânî. Cf. notice de ce dernier dans Ibn 'Asâkir, XVI^e vol.

(8) *Dîvan*, 79, 3.

(9) Cités dans Yâqoût, I, 174-75. — Le départ pour Jérusalem d'Ibn 'Omar et de Sa'd ibn Abî Waqqâṣ (Mas'oûdî, IV, 400) s'explique mieux d'Aḏroḥ que de Doûma.

en a déjà soupçonné l'existence. Aboû Obaida (1) la formule à peu près en ces termes : « Entre des récits incohérents, transmis par des ignorants et un vers, affirmatif sans laisser place à la réplique, il n'y a pas à choisir ».

Si la conférence ne se tint pas à Doûma, la cause en doit être cherchée dans la conduite de ʿAlî. Occupé à négocier avec les Ḥârigites, très hostiles comme lui au principe même de cette réunion, il s'efforçait de la faire échouer, de la retarder du moins, se flattant de pouvoir les gagner dans l'intervalle et de les ramener à lui (2). Ce résultat obtenu, l'unité rétablie dans son propre parti, il aviserait ensuite. Non seulement il ne se pressa pas d'envoyer ses délégués à la conférence ; mais, de propos délibéré, il laissa passer le terme prévu pour la convocation. A l'époque fixée, Moʿâwia et les Syriens, fidèles au rendez-vous, y attendirent vainement ʿAlî. Les partisans de ce dernier durent le forcer à ne pas laisser protester sa signature (3) : abandonnant ainsi à Moʿâwia un second avantage dont son représentant ne manquera pas de profiter (4). En accumulant les maladresses, ʿAlî aplanissait la voie à son rival.

A la suite de nouvelles négociations entre Damas et Koûfa, on se décida sans doute pour Aḏroḥ, en considération des eaux et des ressources que cette localité offrait en plus grande abondance pour une réunion, laquelle s'annonçait nombreuse. On a pu avoir aussi égard aux illustres Médinois, convoqués à la conférence. Moʿâwia les savait ou neutres ou favorables à sa cause (5). Il n'eut donc pas grand mérite, en prenant sur lui de les inviter à la réunion de Aḏroḥ (6).

---

(1) هو عندي باطل مُختلط أُخذ عن جُهّال وجاء الشِعرُ الثابتُ الذي لا يُرَدّ بغير ذاك, cité par le scoliaste de *Naqâʾid Ǧarîr*, 238, 9.

(2) Cela ressort de Ṭab., I, 3363, 15, etc. Comp. I, 3353, 14, etc.

(3) Ṭab , I, 3342, 14; 3353, 16, etc.

(4) Cf. Ṭab., I, 3342, 14, etc. Comme on le voit par Ṭab., I, 3353, 14, etc., ʿAlî, décidé à se parjurer, voulait au lieu de se rendre à la conférence, reprendre la guerre contre les Syriens. Cette attitude devait le mettre en mauvaise posture devant l'opinion.

(5) Chaque *ḥakam* pouvait amener 400 hommes d'escorte. Les Médinois devaient venir aussi, accompagnés d'un nombreux personnel. Ṭab., I, 3340, 18; 3341, 17.

(6) D'après une autre version (Dînawarî, 211), ils se trouvaient déjà à Doûma, d'où ils retournèrent à Aḏroḥ.

Entre les deux délégués la partie ne pouvait être considérée comme égale. 'Amrou était vendu corps et âme à Mo'âwia par un pacte dont l'Egypte formait l'enjeu (1): son ancienne et belle province, promise à son ambition (2), s'il savait diriger au gré du fils d'Aboû Sofiân les délibérations de la conférence. Eloquent (3), rompu au maniement des grandes affaires, habile à dénouer les situations les plus délicates (4); l'un des quatre grands *dâhia* de cette époque (5), ou plutôt, au jugement de 'Alî lui-même (6), le « dâhia des Arabes » par excellence, à un tel homme la réunion de Aḏroḥ ne pouvait réserver des surprises. Mo'âwia paraît avoir été moins rassuré sur la droiture de ses intentions. Non seulement il tint à se trouver à l'ouverture et à la fin de la réunion (7), mais encore il voulut donner à 'Amrou, dans la personne de 'Otba, le plus intelligent et le plus dévoué de ses frères, un assistant, chargé de le surveiller (8).

Gouverneur de Koûfa, au moment du drame de Médine, Aboû Moûsâ avait commencé par assurer à 'Alî (9) l'hommage de ses administrés (10). On ne pouvait donc le soupçonner de nourrir contre ce dernier des sentiments hostiles. Plus tard, voyant la guerre civile allumée, il fut d'avis de laisser les Qoraiš (11) vider seuls leur querelle (12), فتنة قريش (13), comme on désignait ces stériles luttes d'ambition. Personnellement il se réfugia dans les

(1) Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 220 en bas.

(2) Comme un morceau de choix : طُعْمَة.

(3) Ibn Ḥaǧar, III, 2; Ya'qoûbî, II, 143, 7; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 19, 5.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, V, 8-9; Qotaiba, *'Oyoûn*, 316-317.

(5) *'Iqd*, III, 4, l. 6: on y donne leur caractéristique et leur ordre de mérite.

(6) Mas'oûdî, V, 45.

(7) Cf. Ṭab., I, 3342-43 ; 3353, 7.

(8) Cf. *MFO*, I, p. 38. Comp. *Osd*, III, 361, à propos de la conférence : ولّه فيه الأكبر. Sur sa discrétion et sa réserve, cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 59, 7, etc.

(9) Malgré lui, ajoute Mas'oûdî, IV, 296: حين تكاثر الناس عليه; insinuation malveillante, inexactement rendue par la version : « A. Moûsâ sut attirer la foule dans le parti de 'Alî ». La tradition hostile met en scène son secrétaire chrétien pour le faire blâmer par 'Omar. Qotaiba, *'Oyoûn*, 62, 7.

(10) Ṭab., I, 3089; Mas'oûdî, IV, 296.

(11) Cf. *Osd*, V, 309.

(12) Weil (*Geschichte*, I, p. 204-05, 230) se montre injuste pour ce personnage et dépasse presque la tradition 'alide; pour cette dernière, cf. Goldziher, *WZKM*, XV, p. 333.

(13) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 107, 25.

rangs des « Mo'tazila » (1). Antérieurement à Ṣiffîn il avait déconseillé aux adhérents de 'Alî le recours aux armes, non par animosité contre le fils d'Aboû Ṭâlib, mais par amour de la paix.

Cette attitude impartiale lui attira sa haine (2). De lui-même, le gendre du Prophète n'eût jamais songé à ce plénipotentiaire. Mais ses Yéménites lui avaient imposé ce choix (3), de préférence à Ibn 'Abbâs (4) et au brave Aštar. Les antécédents (5) et l'impétuosité de ce dernier le rendaient impropre à remplir une mission aussi délicate. Si nos chroniqueurs méritent confiance sur ce point, 'Alî, pendant toute la durée des négociations, affecta d'ignorer son délégué et adressa toutes ses communications à Ibn 'Abbâs, chargé de remplir auprès d'Aboû Moûsâ un rôle analogue à celui de 'Otba auprès de 'Amrou (6). Une circonstance a également augmenté contre Aboû Moûsâ les ressentiments šî'ites. En le traitant de Juif (7), elle prétend atteindre son fils, le premier à témoigner contre Ḥoǵr ibn 'Adî, dans le célèbre procès, intenté plus tard à cet illustre martyr de la secte (8). Comme pour Sa'd ibn Abi Waqqâṣ (9), comme pour Ziâd ibn Abîhi (10), comme Aš'aṯ ibn Qais, les Šî'ites ont reporté sur la

---

(1) Ṭab., I, 3139, 3147-49: إعتزل القتال, 3334; Ya'qoûbî, II, 211, 8.

(2) Ṭab., I, 3333, 12. Voir les menaces, qu'il lui adresse après la bataille du Chameau. Ibn al-Aṯîr, III, 112.

(3) *Osd*, III, 246.

(4) Mo'âwia pouvait difficilement agréer un Hâšimite, à la fois juge et partie. Ajoutez le caractère intéressé d'Ibn 'Abbâs, digne fils de l'usurier 'Abbâs.

(5) Il avait coopéré au meurtre de 'Oṯmân, et, à ce titre, Mo'âwia l'avait récusé. Ibn al-Aṯîr, III, 138, 1.

(6) Ṭab, I, 3354.

(7) En réalité, cette qualification s'adresse à son petit-fils. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 126 d. l.; I. S., *Ṭabaq.*, V, 292, 10-15.

(8) Ya'qoûbî, II, 274, 9. Aboû Borda est qualifié de الشريف العفيف. Qotaiba, *'Oyoûn*, 83, 4.

(9) Payant pour son fils 'Omar, commandant à Karbalâ les troupes de 'Obaidallah. Le fils de Aš'aṯ avait livré à ce dernier Moslim ibn 'Aqîl.

(10) Odieux aux Šî'ites, principalement, selon nous, en sa qualité de père de 'Obaidallah, le meurtrier de Ḥosain. Un détail, trahissant bien la tendance: 'Omar aurait forcé son père Sa'd à se rendre à Aḏroḥ: c'est le cas de répéter avec Ṭabarî: وزعم الواقدي. Cf. Ṭab., I, 3353 d. l.; 3354, 1.

tête d'Aboû Moûsâ les rancunes, méritées par Aboû Borda, le fils de l'Aś'arite.

Ancien compagnon et ami du Prophète, d'une douceur, d'une réserve et d'une honnêteté (1), rares parmi les Arabes (2), le vieil (3) Aboû Moûsâ n'était pas de taille à lutter contre 'Amrou, lequel, avec Mo'âwia, Moġîra et Ziâd (4), passait pour le plus roué et le moins scrupuleux diplomate de son temps. Au moment de l'envoyer à Aḏroḥ, Mo'âwia lui adressa cette instruction significative: « Tu auras affaire à un homme aussi grand parleur que borné d'esprit. Inutile de déployer toutes les ressources de ton intelligence ! » (5) Le gouverneur de Syrie se défiait-il au fond du zèle de l'habile 'Amrou (6); ou bien, prévoyant ses exigences voulait-il d'avance diminuer le mérite d'une aussi facile mission ? L'anecdote pourrait également avoir une origine śî'ite (7); mais elle dépeint suffisamment le caractère et les ressources d'Aboû Moûsâ (8) et celles de son adversaire.

---

(1) Voir pourtant, dans Dînawarî, 140, 5, un acte de duplicité d'Aboû Moûsâ pour tourner une convention, conclue avec les tributaires. Le fait éclaire la mentalité musulmane d'alors.

(2) 'Amrou essaie en vain de le tenter. Ṭab , I, 3355. La tradition lui prête et à Ibn 'Omar un sentiment, inconnu parmi les Arabes: celui de la pudeur. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 82, 19; 84, 17; 113. Mahomet essaie de l'éveiller chez les siens par la menace du mystérieux عذاب القبر. Boḫârî, I, 246, n° 89.

(3) Il était déjà avancé en âge au commencement du règne de 'Oṯmân. Ṭab., I, 2828, 10; 2831, 17. Il mourut avant la fin du califat de Mo'âwia (cf. Ṭab., II, 208-09), au plus tard en 53 de l'hégire. *Osd*, V, 309 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 89; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 86.

(4) Ṭab., II, 8, l. 11, etc., donne une plus longue série de « dohât »; liste inspirée par le désir d'en mettre également aux côtés de 'Alî. Voir aussi *'Iqd*, III, 4.

(5) *'Iqd*, II, 295, 5 a. d. l.

(6) Lequel essaiera de faire passer la candidature de son fils 'Abdallah.

(7) L'*isnâd* a malheureusement été omis par Ibn 'Abd Rabbihi. On ne pouvait faire aux descendants d'Aboû Moûsâ plus grand déplaisir que de prononcer le nom de 'Amrou: ils se sentaient ridicules. *'Iqd*, II, 152, 2 a. d. l.: nouveau trait, où il semble permis de découvrir la tendance śî'ite, s'acharnant contre le « ḥakam » de Aḏroḥ.

(8) On le dit مُغَفَّل, Ṭab., I, 3358, 19; à Ibn 'Omar on adresse également le reproche de غفلة. Ṭab., I, 3356, 16. Nous doutons aussi que A. Moûsâ ait été ḫalîf omaiyade. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 78.

Encore une fois un tel négociateur devait être « roulé » par son collègue. Le fait est constaté avec une touchante unanimité par toute la tradition musulmane (1) et rien ne nous autorise à rejeter sur ce point son témoignage. Seulement elle paraît s'être méprise (2) sur la nature de la ruse, dont se servit le délégué de Mo'âwia. Dans son récit, malgré les innombrables variantes transmises jusqu'à nous, l'issue des négociations demeure absolument incompréhensible. A l'en croire, ce ne serait pas par son habileté diplomatique, mais par un grossier et public mensonge que ce maître-fourbe de 'Amrou aurait dupé Aboû Moûsâ.

Nous ne pouvons admettre que les négociations se soient dénouées de la sorte ; et nous ne voyons pas comment une aussi flagrante déloyauté aurait pu embarrasser 'Alî et détacher de lui nombre de ses partisans, comme il arriva en effet. N'était-elle pas plutôt de nature à lui regagner quelque chose de ce prestige et de ces sympathies, qu'il s'aliénait de jour en jour ? Elle eût certainement provoqué les protestations, non seulement des 400 membres de l'escorte iraqaine, mais de témoins absolument désintéressés : comme Sa'd ibn Abi Waqqâṣ et Ibn 'Omar. On ne comprend pas surtout comment, dans le propre camp de 'Alî, on ait pu lui reprocher son opposition à la décision de Aḏroḥ. Ce fut pourtant le cas, comme nous le voyons par l'histoire de la révolte de Ḫirrît ibn Râšid, une des plus originales de cette période si troublée.

Ce dissident n'était certainement pas inspiré par les passions ḫârigites (3). Il avait commencé par les combattre à côté de 'Alî (4). Dans l'intervalle compris entre Ṣiffîn et Aḏroḥ, il ne le quitta pas un instant ; il affecta au contraire de se solidariser avec lui. En discutant avec 'Alî, il ne contesta jamais, comme les Ḫârigites, le principe de la conférence, ni ne fit appel à leur mot d'ordre : لا حكم. Nulle part aussi on ne voit les Ḫârigites le réclamer comme un des leurs. Dans le but, il est vrai, de

(1) Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 367, 17.

(2) Cette méprise doit avoir été inspirée par le désir d'excuser le parjure de 'Alî. Tous nos auteurs, il ne faut pas l'oublier, sont favorables à ce dernier.

(3) Comme Brünnow, *Charidschiten*, p. 22-23, paraît l'avoir déjà soupçonné. Sur le sens de « ḫirrît », cf. Boḫârî, II, 49, 3 ; Qotaiba, *'Oyoûn*, 176, 13.

(4) Ṭab., I, 3418 ; 3423, 8-11.

grossir le nombre de ses partisans, Ḥirrît alla plus tard jusqu'à flatter ces sectaires, comme il le fit également pour les musulmans Arabes, redevenus chrétiens, et les autres mécontents (1). Mais les préventions ḫârigites ne lui avaient pas mis les armes à la main. Au dire de Ḥirrît, 'Alî, après avoir nommé un délégué à la conférence, n'avait pas le droit de rejeter sa décision, parce qu'elle lui était contraire. Selon lui, — comme l'observe ici Aboû Miḫnaf, c'était là l'opinion personnelle de Ḥirrît, celle qui lui avait mis les armes à la main, هذا كان الرأي الذي خرج عليه من الكوفة, — le prétendant devait se soumettre à la sentence de déposition, prononcée par son propre représentant (2).

Il ne restait plus, selon lui, qu'à abandonner 'Alî et à laisser à une « śoûrâ » l'élection d'un nouveau calife (Ṭab., I, 3427), conclusion diamétralement opposée aux principes, professés par les Ḥârigites (3), contestant pour leur part le principe même de la « ḥokoûma » de Aḏroḥ, en vertu de leur principe fondamental: « A Dieu seul appartient toute décision et tout arbitrage! » لا لله حكم. Cette attitude de Ḥirrît ne cadre pas avec la solution, adoptée par la tradition islamite, désireuse de sauver avant tout, même au prix d'une absurdité, la conduite du gendre de Mahomet.

Quand on passe au crible de la critique les versions relatives à la conférence de Aḏroḥ, quand on les rapproche des faits qui la suivirent immédiatement, la légende du mensonge de 'Amrou ne tient pas debout. Après avoir signé avec Aboû Moûsâ l'acte déposant 'Alî et Mo'âwia, 'Amrou n'a pu en public proclamer à Aḏroḥ la candidature de ce dernier, ruse grossière que lui prête la tradition iraqaine. Nous comprenons mieux l'attitude, que lui attribue une anecdote conservée par Mas'oûdî (4). Après son retour de la conférence, essayant de faire chanter le gouverneur de Syrie, 'Amrou lui aurait déclaré que le soin de nommer le futur calife le regardait

---

(1) Avec les 'Oṯmâniya, il se montre 'Oṯmânî. Ṭab., I, 3433, 20; 3434, etc.

(2) Cf. Ṭab., I, 3434, 1-3; Mas'oûdî, IV, 418 affecte de présenter tous les partisans de Ḥirrît, comme retournés au christianisme. Les détails de cette révolte permettent de voir combien grand était à l'Orient de la Péninsule le nombe des Arabes, restés encore chrétiens, ou redevenus tels ou apostats de fraîche date.

(3) Ṭab., I, 3418, 17; 3419, 1; 3433, 20; 3434, 1-4.

(4) *Prairies*, IV, p. 404.

désormais. Il ne l'avait donc pas encore fait à Aḏroḥ. Dans les fréquentes protestations, élevées par ʿAlî contre la conférence, il ne parle jamais du mensonge de ʿAmrou. S'il nomme les deux arbitres, c'est pour les accuser tous deux de félonie (Ṭab., I, 3368): condamnation s'expliquant seulement dans l'hypothèse d'une sentence, rendue de commun accord et défavorable au prétendant (1).

Aboû Moûsâ fut trompé non par un mensonge, mais par la cauteleuse diplomatie de ʿAmrou. Ce dernier exploita habilement le malentendu, dont était sortie l'idée d'une conférence.

Dans les plaines de Ṣiffîn (2), aux sommations de ʿAlî d'avoir à le reconnaître comme calife, Moʿâwia avait riposté: « Il m'est impossible de reconnaître l'assassin de ʿOṯmân ». Les représentants de ʿAlî, ayant protesté de l'innocence de leur maître, Moʿâwia s'était contenté de répondre: « Qu'il nous livre alors les meurtriers du calife, ses amis et ses confidents! » Dans la prétention de ʿAlî, dans les réponses de Moʿâwia se trouvait renfermé tout le débat. Pour ce différend on avait combattu à Ṣiffîn; pour y mettre fin, on en avait appelé au Qoran et à une conférence.

Mais entre Ṣiffîn et Aḏroḥ les termes du débat s'étaient déplacés. Les deux partis auraient été embarrassés pour indiquer l'objet de la future conférence. On avait négligé de le préciser, encore moins les points devant former la matière de la discussion. On s'était borné à déclarer que le Qoran servirait de norme et de base (3). Si l'on était descendu dans le détail, on n'aurait pu manquer de s'apercevoir combien peu on s'entendait sur le fond de tout le débat, sur le but même de la réunion. La majorité des Iraqains y voyait une simple formalité, devant aboutir au triomphe

---

(1) Yaʿqoûbî, II, 225, 2 admet sans détour que ʿAlî a récusé la décision de la conférence, sans distinguer entre ʿAmrou et Aboû Moûsâ. Cette attitude est significative chez un écrivain, aussi ʿalide que Yaʿqoûbî.

(2) Dans le récit de cette bataille (Masʿoûdî, IV, 356) lisez حَطَرْمِيَّة, au lieu de خضرية, forme incorrecte; حريـ احمر et non اخضر : ces leçons sont celles de notre Ms. de Masʿoûdî; la dernière fait tomber la note (p. 470) de l'édition française. P. 355 هذا السواد الاعظم désigne non la « grande terre du Sawâd » ou Babylonie, mais la *plaine* de Ṣiffîn.

(3) Cf. Ṭab., I, 3341, 9; 3353, 1; Masʿoûdî, IV, 384.

de leur candidat (1). Aux yeux des Syriens, il ne pouvait être question de discuter les prétentions réciproques de ʿAlî et de Moʿâwia au califat — celui-ci ne les affichait pas encore — mais ils voulaient qu'on examinât si l'intervention du fils d'Aboû Ṭâlib dans la révolution de Médine ne le rendait pas indigne du rang suprême.

La faute capitale — toutes les autres devaient en découler — commise par l'Aśʿarite, fut de permettre à son collègue de continuer l'équivoque, renfermée dans la protocole de Ṣiffîn, en plaçant Moʿâwia sur le pied de ʿAlî, c'est à dire, un calife reconnu par la majorité des musulmans, et un simple gouverneur de province. Celui-ci ne s'était porté jusque-là que comme le vengeur de ʿOṯmân, et — la remarque est d'Ibn ʿAbd Rabbihi (2) — les Syriens le suivirent à ce titre et non en qualité de calife. Aboû Moûsâ ne sut pas faire la distinction : il permit de traiter pratiquement ʿAlî et Moʿâwia comme deux prétendants au califat, entre lesquels il fallait prononcer. Par cette grave inadvertance, il aboutit à abaisser le premier, à grandir démesurément le second, à encourager les visées secrètes de son ambition.

Trompé par l'apparence de sincérité et les égards hypocrites que lui témoignait ʿAmrou (3), au lieu de défendre énergiquement les prétentions de ʿAlî — et comment l'eût-il fait, puisqu'il n'en était pas pleinement convaincu ? — Aboû Moûsâ laissa ʿAmrou discuter les titres de Moʿâwia à la succession de ʿOṯmân (4). Il lui permit — concession dangereuse avec

---

(1) « Le Qoran est tout entier pour moi », aurait dit ʿAlî en cette circonstance. Cf. Masʿoûdî, IV, 384.

(2) *ʿIqd*, II, 291, 10.

(3) *ʿIqd*, II, 295-96; Ibn al-Aṯîr, III, 143 en bas. A propos de la conférence de Aḏroḥ, j'avoue ne pas saisir l'allusion, contenue dans I. S., *Ṭabaq.*, IV ¹, 84, 4 : فاصبح الناس ذات يوم قد لحقوا بمعاوية من الليل.

(4) Masʿoûdî, IV, 394 sqq.; Ṭab., I, 3355. Sur la haine des Śiʿites contre ʿAmrou, cf. Goldziher dans *WZKM*, XV, p. 333, n. 1. Il faut lui opposer l'éloge senti qu'en fait Barhebraeus, *Dynasties*, p. 176, 1. Il fut tolérant pour les chrétiens, *Osd*, IV, 169; après lui, en Egypte, on double les impôts. Yaʿqoûbî, II, 189, 4 a. d. l.; Ibn Ḥaǧar, III, 2 célèbre aussi son noble caractère. Cf. *MFO*, I, p. 80, n. 5. Sa modestie et son amour fraternel, Qotaiba, *Maʿârif*, 96; *Osd*, V, 63; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 142. Le Prophète avait loué la fermeté de sa foi musulmane. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 141.

un diplomate de la trempe de ʿAmrou — d'exposer à sa manière le *status quaestionis* (1). C'était lui fournir l'occasion de le déplacer et d'attirer la discussion sur un terrain favorable à sa cause. En élargissant de la sorte le débat, celui-ci cherchait à égarer la discussion, à l'éloigner de plus en plus de son point de départ, afin de bénéficier de la confusion, où il était seul à se reconnaître, traînant à sa remorque l'Aśʿarite ahuri. Aboû Moûsâ ne s'en aperçut pas ou ne sut pas ramener son collègue à la question. ʿAmrou, après avoir lassé sa patience, en proposant toute une série de candidatures, les unes plus inacceptables que les autres (2), finit (3) par l'amener à proclamer lui-même la déchéance des deux prétendants et la nécessité d'une nouvelle élection.

Voilà les données les plus certaines sur la marche des délibérations de Aḏroḥ. Les autres détails sont suspects de partialité tendancieuse, ou des combinaisons maladroites, commises par des chroniqueurs, soucieux avant tout de mettre hors de cause la loyauté du champion de la légitimité. Lorsque ʿAlî écrira aux Ḫârigites qu'il a dû repousser la sentence de Aḏroḥ « parce que contraire au livre de Dieu et inspirée par la passion », ils lui répondront : dans toute cette affaire ce n'est pas la cause de Dieu mais tes intérêts personnels qui t'ont inspiré ; tu as refusé de reconnaître la décision uniquement parce qu'elle était défavorable (4). Or, avec ce que nous connaissons de la brutale franchise des Ḫârigites, de leur haine pour Moʿâwia et les Omaiyades, ils n'auraient pu faire cette réponse, s'ils avaient eu connaissance de la grossière farce, attribuée à ʿAmrou. Il nous paraît même probable que c'est longtemps après, qu'on a pensé habile de faire circuler cette légende, dont ni Ḫirrît, ni les Ḫârigites ne soupçonnèrent l'existence. Au sujet de cet événement les contemporains et leurs successeurs immédiats avaient seulement gardé le souvenir de l'adroite diplomatie de ʿAmrou et de la piteuse attitude d'Aboû Moûsâ (5).

---

(1) Cf. Ṭab., I, 3355.

(2) Cf. Ṭab., I, 3358, 6, etc.

(3) Sur la suite des concessions, arrachées par ʿAmrou à A. Moûsâ, la série des diverses candidatures, voir Masʿoûdî, IV, 394-98.

(4) *Kâmil* E., II, 107, 3 ; Ṭab., I, 3369.

(5) De là le cycle de légendes drôlatiques, formées autour de cette dernière personnalité. Certaines ont été citées plus haut. Comp. Ṭab., II, 208, 15, etc.

Mo'âwia perdait peu ou prou à la décision de Aḏroḥ : le califat ne lui appartenant pas encore ; puisqu'il ne fut proclamé calife que deux ans plus tard. Quant à 'Alî, il ne pouvait, sans résistance, sacrifier l'éminente position qu'il occupait depuis plusieurs années, voir remettre en question ses droits, soumis aux chances d'une nouvelle élection, dont l'issue n'était rien moins que certaine pour lui, depuis la scission divisant son propre parti. Il était donc facile de deviner que, refusant de souscrire à la sentence, prononcée par son propre représentant, il se mettrait ainsi dans son tort en se parjurant publiquement. Une des habiletés de 'Amrou fut de prévoir ce dénoûment et d'amener Aboû Moûsâ à une conclusion, dont 'Alî devait subir toutes les conséquences. Mo'âwia bénéficiant du *statu quo*, gardait ses positions et l'avantage considérable que, depuis Ṣiffîn surtout, il avait gagné sur son rival. La farce — puisque nos chroniqueurs emploient ce terme (1) — consista en ceci : la sentence des arbitres dépouillait 'Alî d'une dignité réelle, le califat, et son rival d'un droit fictif, qu'il n'avait pas encore osé mettre en avant. Si 'Alî redevenait simplement le fils d'Aboû Ṭâlib, Mo'âwia demeurait gouverneur de Syrie. L'attention, concentrée sur lui, habituait l'opinion publique à le considérer comme la seule personnalité, capable de rendre la paix au monde musulman. La décision de Aḏroḥ valait mieux pour lui que le gain d'une bataille. Celle-ci eût seulement attesté la supériorité militaire des troupes syriennes. En acculant 'Alî à un parjure, Mo'âwia mettait le droit de son côté et s'assurait les sympathies de tous les musulmans honnêtes. A tous les mécontents dans l'Iraq il fournit un prétexte pour se soulever contre 'Alî ; Ḥirrît ne fut pas le seul à en profiter. Mo'âwia pourra s'en autoriser pour inquiéter les frontières du califat iraqain et pour y fomenter des troubles.

Au cours de ces négociations, on put constater une fois de plus l'esprit de discipline des Syriens. Journellement des messages arrivaient à 'Amrou de la part de Mo'âwia, grand partisan, nous le savons, de l'institution du *barîd* (2). Jamais un soldat ni un officier de l'escorte syrienne ne s'informa du contenu de ces lettres, ni ne s'avisa de donner des conseils

---

(1) يلعب بو. Mas'oûdî, IV, 402: خدع والخدع. *Osd*, V, 309.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 33.

à ʿAmrou. Tout autre était l'attitude des Iraqains, accompagnant le délégué de ʿAlî. Ce dernier ne pouvait écrire au camp de Aḏroḥ, sans que les Iraqains ne demandassent à connaître le contenu de ces missives. Impatienté, Ibn ʿAbbâs, que ʿAlî avait adjoint (1) à Aboû Moûsâ, ne put s'empêcher de leur en faire des reproches. « Ne voyez-vous pas, leur dit-il, les Syriens ? L'envoyé de Moʿâwia arrive et part sans que personne sache le motif de ses allées et venues; chez eux ni cris ni altercations; pour vous, vous êtes sans cesse à nous assiéger de vos soupçons et de vos demandes indiscrètes ! » Légende ou non, l'anecdote peint admirablement l'esprit (2) des deux partis rivaux.

Deux anecdotes attestent le souvenir, gardé de cette période par Moʿâwia, devenu calife. Le monarque reçut alors la visite d'Aboû Moûsâ : il avait revêtu pour la circonstance un costume austère, convenant à l'âge et au passé de ce grave personnage. En entrant, il adressa au calife cette salutation peu banale : « La paix soit sur vous, ô confident d'Allah ! » امين الله (3). Moʿâwia lui rendit son salut. Puis, quand il se fut éloigné, Moʿâwia ajouta : « Le vieillard est venu dans l'espoir de se faire conférer un emploi. Mais il se trompe; je ne puis vraiment pas me servir de lui » (4). Plus tard la tradition nous représente Aboû Borda, le fils d'Aboû Moûsâ, auprès du vieux calife, accablé par la maladie : « Approche, fils de mon frère, lui dit familièrement Moʿâwia, vois comme je souffre ! » Yazîd, l'héritier présomptif, entrait à ce moment : « Je te le recommande, lui cria-t-il, quand tu occuperas le trône : son père fut pour moi un ami ! « (5) Sous cette

---

(1) Comme commandant de l'escorte iraqaine, ou pour présider à la prière. Cf. Ibn Ḥaǧar, II, 450; Ṭab., I, 3354.

(2) Ṭab., I, 3354.

(3) Un poète donne également ce titre à Moʿâwia. *Aġ.*, X, 172, 8. D'après Aboû'l-Horaira, le Prophète aurait dit : الأمناء ثلاثة انا وجبرئيل ومعاوية. *ZDMG*, L, p. 491 : ḥadîṯ syrien et omaiyade. Autres califes, gratifiés de ce titre : ʿOmar, Hâroûn ar-Raśîd et son fils Amîn. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 72 d. l. ; 79, 3; *ʿIqd*, II, 46, 15.

(4) Ṭab., II, 208; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 83, 26, etc. place cette scène à Noḫaila ; donc au moment, où Moʿâwia traite de l'abdication de Ḥasan, détail suspect et d'origine śiʿite. Même observation pour *Ṭabaq.*, IV¹, 83, 8, etc.: Moʿâwia calife ne sait rien refuser à A. Moûsâ.

(5) Ṭab., II, 208-09; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 83, 8-9. A. Moûsâ n'a pu être ḫalîf de l'omaiyade

forme l'éloge était exagéré et l'on se demande si par cette exagération on ne prétend pas insinuer que, dès Aḏroḥ, l'Aś'arite était vendu au fils d'Aboû Sofiân et aux Omaiyades ?

VIII

ASSASSINAT DE 'ALI

Califat éphémère de Ḥasan

On connaît l'histoire de l'assassinat de 'Alî, telle que nos manuels l'ont popularisée, en reproduisant la tradition musulmane (1). Mas'oûdî la reproduit avec une grande netteté (2). Mais l'auteur des *Prairies d'or* n'en est pas l'inventeur. On la trouve déjà dans les *Ṭabaqât* d'Ibn Sa'd (3). Malheureusement ce dernier recueil, renonçant ici (4) à sa méthode habituelle, nous fournit sans aucun *isnâd* un récit d'une séduisante simplicité (5).

Donc, d'après la vulgate, trois Ḫârigites, fatigués des troubles agitant l'islam depuis le meurtre de 'Oṯmân, s'entendent (6) pour y mettre un terme en assassinant les trois tyrans, causes de tous les maux : 'Alî, Mo'âwia et 'Amrou. On peut se demander pourquoi Aštar manque à cette énumération ? Depuis la dernière année du règne de 'Oṯmân, personne n'avait joué un rôle plus actif et, ajoutons, plus néfaste. Même dans l'Iraq

---

Sa'îd ibn al-'Aṣi ; assertion justement repoussée par Wâqidî. *Osd*, V, 308. La date de sa mort s'espace entre 49 et 53 H., *Osd*, III, 246 en bas

(1) Nöldeke semble l'admettre, cf. *Orientalische Skizzen*, p. 86.

(2) *Prairies*, IV, p. 426-28.

(3) *Ṭabaq.*, III[1], 23, 15, etc.

(4) Comme il l'avait déjà fait pour la bai'a de 'Alî. Ces deux paragraphes pourraient avoir été ajoutés après coup.

(5) De même la *riwâya*, reproduite ici par Ṭabarî, est d'un annaliste secondaire ; elle porte la trace de remaniements.

(6) Ṭab., I, 3456, d. l. ne désigne pas le lieu de la conjuration. Dans Ṭab., I, 3457, 5, au lieu de من اهل بمصر, lisez من اهل الحضر. Ibn Molǵam n'était pas d'Egypte, mais de Koûfa, الحضر : voilà pourquoi il se charge de 'Alî.

on n'en faisait pas mystère (1). 'Amrou échappa, grâce à une méprise du meurtrier ; Mo'âwia en fut quitte avec une blessure dans le bas-ventre ; seul l'attentat contre 'Alî réussit. Il mourut trois jours après, le 24 Janvier 661.

Le fond de cette narration doit être authentique. Nous n'en pouvons dire autant de la forme romanesque, dans laquelle on a voulu la draper : l'entente entre les conjurés autour de la Ka'ba (2), l'exécution au même jour des trois attentats : ces détails trahissent la mise en scène ! Assurément des fanatiques — des Ḫârigites de préférence — ont pu s'attaquer à la personne des deux prétendants (3) et à 'Amrou, le bras droit de Mo'âwia. L'attentat, dirigé contre le gouverneur de Syrie, doit être placé dans l'intervalle écoulé entre la bataille de Ṣiffîn et la conférence de Aḏroḥ (4), c'est à dire au moins deux ans avant le meurtre de 'Alî. Chacun des trois Ḫârigites paraît avoir obéi à sa propre inspiration, agi indépendamment et à l'insu des autres. Plus tard, la tradition s'est chargée de combiner et de mettre en relation des mouvements isolés. Pour y parvenir, l'idée d'une conjuration s'imposait ; comme théâtre on lui a assigné la Mecque et le sanctuaire de la Ka'ba.

Ibn Molǵam, l'assassin de 'Alî, fut déterminé au crime par une certaine Qaṭâmi (5) de Koûfa. A l'obtention de sa main, elle mit comme condition le meurtre de 'Alî, sur lequel elle avait à venger la mort de son père et de son frère, tombés comme Ḫârigites à la journée de Nahra-

(1) Cf. Ṭab., I, 3333.

(2) Dînawarî, 227 ne parle pas de ce détail.

(3) Mo'âwia fut blessé. Comme il se met en campagne immédiatement après la mort de 'Alî (Ya'qoûbî, II, 255), sa blessure ne pouvait être récente. L'attentat contre sa personne remontait donc plus haut. Mo'âwia n'eut plus d'héritier dans les 25 dernières années de sa vie : la tradition semble vouloir mettre ce fait en relation avec l'attentat. L'âge du calife aurait pu fournir une explication plus naturelle.

(4) Cf. Šahrastânî, 88, 9.

(5) Sur le caractère de cette femme, voir Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 208-09. Ibn Molǵam fut désavoué par beaucoup de Ḫârigites pour avoir tué 'Alî par ruse. Mas'oûdî, *Tanbih*, 297. On pourrait peut-être faire valoir cette circonstance contre l'hypothèse d'un complot ḫârigite. Qaṭâmi était une Ḫârigite à la piété exaltée. Ṭab., I, 3458, 17 ; Mas'oûdî, IV, 429.

wân (1). L'assassin appartenait lui aussi à la population de Koûfa. Avait-il même quitté le territoire de cette ville ? Rien ne le prouve. Les principaux auteurs du crime étaient originaires de Koûfa : voilà pourquoi on a toujours reproché à cette métropole d'avoir tué 'Alî (2). C'était l'intime persuasion des 'Alides eux-mêmes (3). Si Ibn Molǵam, arrivant à Koûfa, eût été décidé au crime, il n'aurait pas perdu son temps auprès de Qaṭâmi (4), ni objecté aux instances de sa fiancée, ardente dans sa vengeance, l'impossibilité de tuer 'Alî. Un homme, déterminé à jouer une partie aussi dangereuse, doit avoir d'autres préoccupations.

Ainsi donc une main de femme dirigea le poignard d'Ibn Molǵam. Mais la tradition šî'ite répugnait à la pensée de laisser tomber son héros, victime d'une vengeance féminine. Cette répugnance a, croyons-nous, inspiré la légende de la conspiration ḫârigite avec ses accessoires dramatiques. Les contemporains paraissent l'avoir ignorée, puisque nous verrons (5) l'intime ami de 'Alî, Aboû' l-Aswad ad-Do'alî essayer de rendre Mo'âwia responsable de cette fin tragique. Un quart de siècle plus tard, une mort imprévue arrêtera le calife Marwân au milieu de ses succès. Dans cette fin mystérieuse, l'opinion populaire voudra également retrouver l'intervention d'une femme : la veuve de Marwân et de Yazîd I. Si 'Abdalmalik négligea de poursuivre sa belle-mère ; c'était, affirma-t-on, pour ne pas accréditer le bruit que le chef de la branche cadette avait été tué par une femme. Une préoccupation analogue a dû influencer la version šî'ite de la mort de 'Alî.

---

(1) Wellhausen, *Retch*, p. 65-66 ; Mas'oûdî, IV, 427-28. Dans la traduction, le second vers doit être ainsi rendu : « Aucune autre action d'éclat n'égale celle d'Ibn Molǵam ». Weil, *Geschichte*, I, p. 250, n. 1, soupçonne déjà que l'assassinat de 'Alî a été mis plus tard en connexion avec des attentats, commis à diverses époques contre Mo'âwia et 'Amrou. Le passage de Ṭabarî (I, 3464, 10-13) paraît significatif. Fait prisonnier, après avoir tué 'Alî, Ibn Molǵam affirme s'être engagé à assassiner Mo'âwia et s'offre pour aller exécuter la seconde partie de son programme. Cette affirmation ne cadre pas avec le récit traditionnel, où l'on relève d'autres contradictions.

(2) *'Iqd*, III, 355-56.

(3) Comme Sokaina. Qotaiba, *'Oyoûn*, 255 d. l.

(4) Dînawarî, 227, 15, etc.

(5) Voir plus bas : *Meurtres politiques*.

Ce brusque dénoûment « épargna à ʿAlî l'humiliation de voir, de son vivant, tout le monde se tourner vers son habile rival omaiyade » (1). Les fils de ʿAlî firent expirer Ibn Molǵam au milieu d'horribles supplices (2). Cette sainte famille (3) avait la vengeance atroce (4) : trait de ressemblance, également constaté chez leurs cousins ʿabbâsides (5).

La tradition historique, relative à ces événements, se montre « trop favorable à ʿAlî et ne présente pas Moʿâwia dans sa véritable signification... Pour un musulman vraiment pieux ce devait être un sujet d'amères réflexions de constater l'indigne conduite de Ṭalḥa, de Zobair, de ʿAiśa et même de ʿAlî, malgré l'assurance, donnée par le Prophète de leur prédestination éternelle » (6). On trouve dans certains recueils musulmans (7) un chapitre spécial, où l'on s'efforce de dissiper le scandale, causé par ces dissensions. Comme on interrogeait le pieux ʿOmar II au sujet de ʿAlî et de ʿOṯmân, des journées de Ṣiffîn et du Chameau : « Scènes de sang, s'écria-t-il, où par la grâce de Dieu, je n'ai pas trempé et qu'il me répugne de mentionner ! » (8) Ces élus (9), si étrangement divisés ici-bas, on a trouvé moyen de les mettre tous d'accord au ciel, où « ils ont rencontré un Maître à l'incommensurable miséricorde » (10).

---

(1) Nöldeke, *Orient. Skizzen*, p. 86.

(2) *Ḫamis*, II, 283 ; Masʿoûdî, IV, 434 ; ʿ*Iqd*, II, 302.

(3) Ḥasan porte le surnom de تقيّ . *Ḫamis*, II, 286.

(4) Ce fut une explosion de joie parmi les ʿAlides du Ḥiǵâz, quand on apporta la tête de ʿObaidallah ibn Ziâd. Leurs femmes reprirent alors le peigne et le fard. Yaʿqoûbî, II, 309.

(5) Au dire de Masʿoûdî (IV, 437), Moʿâwia aurait relâché le Ḫâriǵite qui avait attenté à sa vie.

(6) Nöldeke, *Orient. Skizzen*, p. 85-86.

(7) Par ex. Baihaqî, 47-48 ; Qarmânî, I, 278 ; ʿ*Iqd*, I, 207, 2 a. d. l. Ibn ʿAsâkir (I, 79 *verso*, sqq.) consacre un chapitre spécial à innocenter « Ṣiffîn » et les Syriens. Cf. Masʿoûdî, IV, 457.

(8) I. S., *Ṭabaq.*, V, 291, 15, etc.

(9) Ce sont les مبشّرة . On les appelait parfois الموعود , ou encore المضروب ou المشهود لهم بالجنّة.

(10) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 189, 3-8. Komait se défend d'injurier Aboû Bakr et ʿOmar pour avoir fait tort à ʿAlî ; puis il ajoute (*Hâšimiyât*, VIII, 1, 3) :

اللهُ يعلمُ ماذا يأتيانِ بهِ   يومَ القيامةِ مِنْ عُذْرٍ اذا اعتذَرا

'Alî était un vaillant soldat. Bon mais inintelligent, léger (1) et irrésolu (2), affligé d'un embonpoint précoce (3), il lui manquait les qualités du général (4) et encore plus celles de l'homme politique. Mais, par dessus tout, le prestige personnel lui fit défaut. On en eut la preuve immédiatement après la mort de Fâṭima. Ses partisans, retenus jusque-là par la présence de cette femme, fille de Mahomet, le laissèrent seul en face du puissant triumvirat (5), formé par Aboû Bakr, 'Omar et Aboû 'Obaida. Cet abandon suffit pour faire tomber sa piteuse résistance (6).

Ce serait un problème d'un puissant intérêt psychologique d'examiner pourquoi les Iraqains se sont accordés sur une personnalité, si peu faite pour captiver les foules. La légende s'attache aux pas des grands hommes: ici, toute grandeur se trouve absente. Au travail des Šî'ites autour de l'insignifiante figure du fils d'Aboû Ṭâlib, il faut reconnaître le mérite d'une véritable création. L'imagination populaire a tout fait: sans se décourager, elle a orné son idole de tous les charmes de l'esprit, de tous les dons du cœur. Sans les rancunes des Anṣârs, sans l'acharnement des écrivains et des traditionnalistes de l'Iraq, travaillant à élaborer le vaste cycle des légendes šî'ites, 'Alî et ses descendants auraient probablement occupé dans l'histoire de l'islam la place que Mahomet paraît avoir voulu leur réserver (7) et où le duumvirat Aboû Bakr-'Omar prétendait les maintenir.

---

(1) تلعابة, ainsi l'appelait 'Amrou ibn al-'Aṣi. Qotaiba, *'Oyoûn*, 199, 12.

(2) Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 152, 3 ; Baihaqî, 53, 19 ; 398-99. Son partisan dévoué Qaiś ibn Sa'd disait de lui : لا رأي له . Ṭab., I, 3391, 8.

(3) *'Iqd*, II, 278 ; *Ḥamîs*, II, 275 ; Baihaqî, 53 en bas ; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 16-17; *ZDMG*, XXXVIII, p. 388 ; *MFO*, I, p. 97, n. 1 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 70 ; Ibn Baṭrîq (éd. Cheikho), II, 33.

(4) Ses contemporains, les Qoraišites surtout, le lui reprochaient déjà. Cf. *Kâmil*, 14 ; Mas'oûdî, IV, 409.

(5) Cf. Ṭab., I, 1825, 15-17.

(6) Ya'qoûbî, II, 141. Comme nous l'avons observé précédemment (*MFO*, I, p. 79, n. 5) l'épithète de مَجْدود, appliquée à 'Alî, paraissant malsonante, a été intentionnellement modifiée en مَجْدود. Comp. *Osd*, III, 315, 12 : le jugement sur 'Abdarraḥmân ibn 'Auf : كان عظيم التجارة مجدودًا فيها. Pour le sens de مجدود, comp. scoliaste de *Naqâ'id Ǧarîr*, 306, 4, où il se trouve opposé à حازم.

(7) Ses préférences vont à 'Oṯmân le gendre riche et toujours généreux, plutôt qu'à

Parmi les privilèges, accordés à sa famille, ʿAlî aimait à citer: الحظرة عند النساء (1). Il ne sut pas s'en prévaloir pour imposer son autorité à sa femme Fâṭima. Quoiqu'il paraisse l'avoir épousée par dévoûment pour Mahomet, elle parvint à lui rendre pénible le séjour du domicile conjugal (2). Comme Mahomet, veuf de Ḫadîǧa, ʿAlî se dédommagea, après sa mort, en se constituant un nombreux harem.

Comme calife, il ne fut pas plus heureux. Sous son gouvernement, l'Iraq présente l'aspect de la plus lamentable anarchie. Jamais le cousin du Prophète ne parvint à la dominer. Ibn al-Ḥanafiya rappelait de lui le trait suivant: « Mon père, résolu de marcher contre Moʿâwia et les Syriens, avait planté sa bannière (3), jurant de l'enlever seulement pour marcher. Comme personne ne s'en préoccupait (4), il se vit obligé de renoncer à son entreprise. Il lui arriva de la sorte de recommencer la tentative et de se parjurer quatre fois de suite » (5). A Ṣiffîn et dans les luttes contre les Ḫârigites, on le voit à la remorque de ceux qui l'ont hissé jusqu'au califat (6). Avec eux il s'engage dans d'interminables discussions, toujours préjudiciables à son prestige. ʿOṯmân avait sacrifié la cravache de ʿOmar (7),

---

ʿAlî, un gueux! (I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 12, l. 13; 13, l. 19; 14, l. 15; 16) et pourtant intéressé (I. S., *Ṭabaq.*, V, 33, 10, etc.), toujours en discussions avec sa femme. Mahomet se sentait peu de sympathies pour les Hâšimites en général (cf. Margoliouth, *Mohammed*, p. 48, 175, 307); il place tous leurs ancêtres en enfer. I. S., *Ṭabaq.*, I[1], 78. Il leur en voulait de lui avoir fait si durement sentir, au début de sa mission, sa pauvreté et son isolement; il gardait le souvenir des attaques de leurs poètes (*Aġ.*, XV, 29, 15), des insultes grossières de Ḥamza, etc. Boḫârî, II, 80.

(1) Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 186, 9 a. d. l.

(2) *ZDMG*, XXXVIII, p. 388. Il gagna, dit-on, en cette circonstance son surnom d'Aboû Torâb. Souvent, pour avoir la paix, il préférait aller coucher à la mosquée. Cf. Boḫârî, I, 122, n° 58.

(3) عقد لواءه. On nouait la bannière autour de la hampe pour signifier aux hommes de se réunir. On la laissait flotter au moment de se mettre en marche.

(4) En une autre circonstance, il se trouve seul au camp. Ṭab., I, 3409, 10.

(5) I. S., *Ṭabaq.*, V, 76, 24-27.

(6) Lui-même en convient. Ṭab., I, 3344, 5 et 12.

(7) Dans sa monographie de ʿOmar (p. 7-8) M. Sachau la met peut-être trop en relief. Son apparition incessante chez les anciens chroniqueurs est un artifice littéraire, destiné à faire ressortir l'énergique personnalité de ʿOmar entre Aboû Bakr et ʿOṯmân.

'Alî voulut la reprendre (1) : rigueur inutile ! Pour la manier avec succès, la poigne du second calife (2) lui faisait défaut. La populace de Koûfa le traite de « grosse bedaine » (3). Son entourage le domine complètement et il était formé, nous le savons, par les Anṣârs, les moins préparés des Arabes à la vie publique. 'Omar l'accusait à la fois de légèreté et d'entêtement (4). Lui-même se savait débordé. « Comment agir, s'écriait-il, lorsque, comme moi, on n'arrive pas à se faire obéir ? » (5)

Bien différent de Mo'âwia, 'Alî ne réussit pas à découvrir des auxiliaires énergiques et intelligents. Les Hâšimites (6), genre Ibn 'Abbâs, le trahissent. Son frère 'Aqîl le dédaigne pour se tourner du côté de Mo'âwia. Il s'avisa trop tard d'employer les services de l'extraordinaire Ziâd ; encore ne peut-on lui faire honneur du mérite de l'avoir deviné (7). Qais ibn Sa'd, le seul Anṣârien auquel on accorde parfois l'épithète de *dâhia* (8), ne demandait qu'à se dévouer pour lui (9). 'Alî ne sut pas l'employer. Aštar, un vaillant capitaine, mais trop énergique, finit par gêner ce caractère indolent (10). En définitive, l'islam peut se féliciter des succès omaiyades :

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 18, 5 et 21 ; 160, 15.

(2) Comp. la remarque de Ša'bî : كانت درّة عُمَر اهيَب من سيف الحجّاج. Ṯa'âlibî, *Raṣâ'il*, 9, 7. D'après Ǧâḥiẓ (*Bayân*, II, 137, 12), 'Alî aurait substitué le خيزران à la cravache de 'Omar, sans doute après son premier insuccès.

(3) *ZDMG*, XXXVIII, p. 392.

(4) Ya'qoûbî, II, 182 en bas. Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 199, 12.

(5) *Aġ.*, XV, 45, 6 a. d. L etc. Comp. Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 30, 10.

(6) Le traître concussionnaire est bien 'Abdallah, et non son frère 'Obaidallah, comme voudrait la tradition 'abbâside. Comp. *Aġ.*, XI, 107 en bas, où les اخوال sont nommés ; donc impossible d'admettre une erreur de lecture.

(7) Ṭab., I, 3430, 6 ; 3349.

(8) Nawawî, 515, 2 ; Ṭab., II, 8, 14 ; *Osd*, IV, 215. 'Alî ne comprit pas non plus le parti qu'il pouvait tirer d'un autre *dâhia* : Moġîra ibn Šo'ba. Un partisan de 'Alî, Aboû'l-Aswad ad-Do'alî est qualifié de *dâhia*. *Aġ.*, XI, 107 ; un autre, dans Ṭab., II, 8, 14. Parmi les témoins de 'Alî à Ṣiffîn, on ne rencontre pas un seul Qoraišite. Avec raison il pouvait se plaindre d'avoir tout Qoraiš contre lui. *Aġ.*, XV, 46.

(9) Mo'âwia redoute Qais ibn Sa'd. Ṭab., I, 3391, 15, etc.

(10) Au plus fort de la journée du Chameau, 'Alî s'extasie devant un breuvage, composé avec le miel de Ṭâif. Son neveu Ibn Ǧa'far s'en montre scandalisé. Mas'oûdî, IV, 329. Sur l'apiculture à Ṭâif, voir notre *Ṭâif, la cité alpestre*, p. 5 (Extrait de la *Revue des questions scientifiques*, Octobre 1906).

le triomphe de ʿAlî eût perpétué l'anarchie en son sein; ses enfants hériteront des qualités négatives du père.

ʿAlî laissait une nombreuse postérité (1). Elle devait aller en se multipliant, en dépit du désastre de Karbalâ et des coupes sanglantes, périodiquement pratiquées par les ʿAbbâsides parmi les rejetons de la famille sainte. Ces vides seront promptement comblés. Aucun clan arabe ne compta autant de descendants mâles (2) et ils ne tardèrent pas à « remplir l'Orient et l'Occident » (3). Nous avons déjà entendu ʿAlî célébrer chez les siens le حظوة عند النساء. A sa suite, son fils Ḥaṣan revendique pour eux, et cela en présence des Omaiyades, les faciles succès du harem (4). On va jusqu'à nous donner l'explication des exceptions à la règle. Si Ḥosain, son second fils, laisse peu d'enfants, c'est pour avoir passé ses nuits en prières (5). *Credat Judaeus Apella*!

Après la mort de ʿAlî, Ḥasan l'aîné de ses fils et de Fâṭima, fut proclamé calife dans l'Iraq. Cette proclamation affirmait pour la seconde fois un principe, nouveau en Arabie et dans l'islam : l'hérédité du pouvoir suprême. ʿAlî lui avait déjà dû son élévation (6). C'est en effet en qualité de cousin de Mahomet, de mari de sa fille, qu'il avait réclamé et obtenu le califat. Après avoir contesté le principe, les Omaiyades le reprendront pour leur compte et parviendront à le faire triompher au plus grand avantage de la cause de l'ordre, et aussi de l'islam : celui-ci ne se montrera guère reconnaissant pour ce service.

Ḥasan n'était pas l'homme de la situation désespérée, laissée par ʿAlî. Avide de plaisirs, comme la plupart des Hâšimites (7), il avait passé la

---

(1) *Ḥamîs*, II, 283-84; Yaʿqoûbî, II, 252-53.

(2) Cf. Ibn al-Faqîh, 75, 8.

(3) Qalqašandî, I, 216, 6.

(4) *ʿIqd*, II, 141 en bas.

(5) Yaʿqoûbî, II, 293, 7. La femme de Ḥosain, à cause de sa piété, le compare à un roc inaccessible. *Aġ.*, XIV, 165, 6.

(6) Il n'osa pas pourtant le sanctionner, en désignant lui-même un de ses fils, malgré les instances de ses partisans.

(7) Voir remarques à ce sujet de Moʿâwia et de Marwân ibn al-Ḥakam. *ʿIqd*, II, 134, 2 a. d. l.; 141 en bas.

meilleure partie de sa jeunesse à conclure et à défaire des mariages (1),— quatre-vingt-dix au dire de nos annalistes. Il y avait gagné le surnom de « miṭlâq » (2) et surtout créé de graves embarras à son père, par suite des inimitiés, que ces incessants divorces lui avaient attirées (3). Ḥasan était en outre un vrai prodigue (4) : il assignait un grand train à ses femmes, parfois une suite de cent servantes (5). On voit où passa une partie des finances, toujours obérées, du califat de l'Iraq (6).

Les partisans de Ḥasan, après lui avoir prêté serment, voulurent l'engager à recommencer la guerre contre les Syriens et à prendre le commandement des 40 000 hommes, réunis dans ce but par son père (7), pendant les derniers mois de sa vie. Ces exigences dérangeaient les calculs de Ḥasan, songeant dès lors à traiter avec Mo'âwia (8). Elles amenèrent des malentendus entre lui et les Iraqains. Ces partisans indociles avaient jadis menacé 'Alî du sort de 'Oṯmân ; ils finirent par blesser grièvement Ḥasan, coupable à leurs yeux de ne pas adopter leur façon de comprendre

---

(1) Un de ces divorces est signalé dans Qotaiba, *Poesis*, 402, 15.

(2) Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I, 193. Un descendant du calife 'Oṯmân et le fameux Moġîra ibn Šo'ba méritent également ce surnom. Cf. *'Iqd*, III, 288; Qotaiba, *Ma'ârif*, 66, 4; Mas'oûdî, IV, 252. Autre مطلاق célèbre. Qotaiba, *Ma'ârif*, 139, 11.

(3) *Ḥamis*, II, 290; Weil, *Geschichte*, I, p. 261.

(4) Cf. Baihaqî, 55-57.

(5) *Ḥamis*, II, 290.

(6) La plupart des lettres de 'Alî, citées par Ya'qoûbî (II, 235, etc.) se rapportent à des questions financières : se plaindre du retard de l'envoi, stimuler l'activité des agents, punir les concussionnaires. Voir surtout 235, 3 a. d. l.; 237, 4, 7, d. l.; 238, 14. 'Alî serait mort pauvre. Ya'qoûbî, II, 253. La tradition en dit autant d'Aboû Bakr et de 'Omar. Ces deux califes appartenant à des familles modestes et sans fortune particulière, on se demande alors d'où provenaient les richesses de leurs descendants, de l'austère Ibn 'Omar en particulier, puisqu'ils ne remplirent pas de fonctions publiques ? A ce dernier on fait donner d'un seul coup d'énormes aumônes : 30 et 20 000 dirhems. *Osd*, III, 229; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 109, 2. A une de ses femmes 'Omar assigne 10 000 dînârs de douaire. Cf. Ya'qoûbî, II, 171, 9, assez peu favorable, il est vrai, au second calife. A Badr, 'Omar aurait combattu avec une épée, à gaîne argentée. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 119, 2. On n'a pas encore examiné à la loupe de la critique les ḥadîṯ, relatifs au détachement de 'Omar.

(7) Pour les mener « vers les ténèbres de la Syrie ». الى ظلمة اهل الشام ('Alî). Cf. Ya'qoûbî, II, 236.

(8) Cf. Ṭab., II, 1, l. 12-13.

le légitimisme (1). A partir de ce moment, il n'eut plus qu'une seule pensée : faire sa paix avec les Omaiyades. Mo'âwia, se montrant bon prince, le pria de fixer lui-même le prix de sa renonciation au califat. Outre une pension annuelle de deux millions pour son frère Ḥosain (2), Ḥasan demanda pour lui-même une somme de cinq millions ; les revenus, sa vie durant, d'un district de la Perse et l'assurance qu'en sa présence on ne maudirait pas 'Alî du haut de la chaire (3). Tout lui fut accordé ; et le petit-fils du Prophète eut l'impudence de regretter publiquement de n'avoir pas exigé le double. Il quitta l'Iraq, suivi des huées de la population (4) et alla mourir dans l'obscurité à Médine, au milieu des Anṣârs, les amis dévoués (5) de sa famille.

On a voulu rejeter sur Mo'âwia la responsabilité de cette fin. Ṭabarî semble y attacher si peu d'importance qu'il ne prend pas même la peine de la mentionner : c'est son procédé habituel, ou plutôt celui des anciens *râwis* ses garants, pour les événements étrangers à l'Iraq. Ya'qoûbî parle de poison (6) ; mais sans nommer personne : omission significative chez un écrivain aussi passionné. Mas'oûdî (7), le plus šî'ite peut-être des historiens orthodoxes, accuse ouvertement Mo'âwia ; mais son *isnâd* doit paraître suspect (8). Il l'affaiblit encore en faisant intervenir, dans le crime prétendu, Ġa'da, la femme de Ḥasan et fille d' Aš'aṯ ibn Qais.

---

(1) Les plus compromis, en première ligne les complices du meurtre de 'Oṯmân, redoutaient, la paix conclue, de se voir abandonnés à la vindicte de Mo'âwia.

(2) Dînawarî, 231. Il n'est question ni d'Ibn al-Ḥanafiya ni des autres fils de 'Alî.

(3) Mo'âwia tint parole. Pour la malédiction publique de 'Alî, — il en sera question plus bas, — voir *'Iqd*, II, 305 en bas. Pour les autres conditions, voir le beau témoignage, rendu à la loyauté de Mo'âwia dans Dînawarî, 238, 15, etc.

(4) Ṭab., II, 9, l. 15.

(5) Comme séjour Médine présentait de tout autres charmes que la Mecque. Dans cette dernière on était demeuré surtout qoraišite et médiocrement porté à appuyer les revendications 'alides. Cf. Ya'qoûbî, II, 234, 5 a. d. l. Médine devient dès lors le port, où vont échouer les épaves de la politique.

(6) *Hist.*, II, 266.

(7) *Prairies*, V, p. 2-4 : tout le récit est tendancieux.

(8) Il remonterait à 'Alî, fils de Ḥosain, né après la mort de son oncle Ḥasan. Personnage consciencieux, ce petit-fils de 'Alî demeura toujours en bons termes avec les Omaiyades. Voir sa notice détaillée dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 156-65.

Ce nom d' Aś'aṭ est pour nous un véritable trait de lumière. Jeté au milieu des discussions passionnantes de cette époque, il nous donne le droit de supposer pour ainsi dire *à priori* une calomnie śî'ite (1): nous avons déjà eu l'occasion d'en faire la remarque.

On connaît les ressentiments de 'Alî à la suite de la conférence de Aḏroḥ. Or, plus que personne, Aś'aṭ avait contribué à la nomination d'Aboû Moûsâ (2). Dans cette question de l'arbitrage, intéressant tout l'islam, le fils de Qais se donna le tort de ne pas abandonner aux seuls Qoraiśites le soin de tout décider. De toutes ses forces, il s'opposa à la nomination d'Ibn 'Abbâs ou d'Aśtar. Depuis ce moment, il a passé chez les Śî'ites, comme un traître (3), vendu à Mo'âwia (4). Non contents de cette accusation de félonie, ils ont été fouiller dans le passé du noble chef yéménite et essayé de le présenter comme le fils d'un cordonnier perse (5). Ils ont rappelé sa fierté (6), ses noces fastueuses avec la sœur du calife Aboû Bakr (7). Profitant d'une si belle occasion, la même tradition croit devoir prêter au calife des propos injurieux sur le compte de ce grand seigneur, si facilement amnistié (8) et accueilli comme beau-frère par le

---

(1) Par ex. Ṭab., I, 3440, 18, etc. 'Oṯmân lui aurait abandonné 100 000 dirhems sur le ḫarâǧ de sa province. Mas'oûdî, IV, 338, 5 : فيما اقتطعهُ من الاموال signifie non « à l'époque du partage des biens », mais « au sujet des propriétés, usurpées par Aś'aṭ » ou encore « des propriétés (domaines قطائع) dont il avait reçu la concession ». Il est sans doute fait allusion à Mas'oûdî, IV, 296 : املاك كان عثمان اقطعها جماعةً من الناس, concessions annulées par 'Alî. Cf. Mas'oûdî, IV, 296. Voir plus loin : § XII. — *Politique agraire de Mo'âwia.*

(2) Ṭab., I, 3333 ; Ya'qoûbî, II, 220.

(3) Ces accusations ont trouvé un écho chez Weil, *Geschichte*, I, p. 227 ; Dozy, *Musulmans d'Espagne*, I, p. 64 et Brünnow, *Chartdschiten*, p. 16-17, pour ne citer que ceux-là.

(4) Ya'qoûbî, II, 220, 2.

(5) Comp. Farazdaq, 208, 4 et 3 a. d. l.; il appelle son petit-fils ابن سَبِيْخت.

(6) Qotaiba, *Ma'ârif*, 188, 8-10.

(7) Ibn Hiśâm, 953; Baihaqî, 393, 15. Pour achever de le ridiculiser, on l'a présenté comme le مؤذّن de Saǵâḥ, une Tamîmite ! On sait comment la tradition orthodoxe a arrangé la légende de cette prophétesse : dans cette caricature Aś'aṭ devait figurer !

(8) Son adroite flatterie en demandant en mariage la sœur du calife méritait bien cette récompense. Aś'aṭ était du nombre des beaux-frères décoratifs dont la nouvelle aristocratie islamite se disputait l'alliance.

petit commerçant mecquois, devenu le successeur de Mahomet (1). On est allé jusqu'à le présenter comme Ḫâriǧite et comme le premier de ces sectaires (2).

Pourtant Aš'aṯ avait loyalement reconnu 'Alî et lui avait gagné l'adhésion de ses administrés (3). En quête d'alliances illustres, le calife de l'Iraq avait obtenu pour Ḥasan et Ḥosain la main de deux filles du fier aristocrate Yéménite (4). En dépit de l'intimité, attestée par ces alliances, on a cru habile de le faire grossièrement insulter par 'Alî du haut de son minbar (5). A l'époque de la révolte de Moslim ibn 'Aqîl, un des fils de Aš'aṯ, nous l'avons vu, trahit le malheureux cousin de 'Alî. Conduite peu chevaleresque assurément, elle épargna du moins une révolution à l'Iraq. Son petit-fils 'Abdarraḥmân se soulèvera contre Ḥaǧǧâǧ et, dans cette levée de boucliers, sera suivi par tous les Šî'ites des provinces orientales. N'importe ! Aš'aṯ, père d'une lignée de traîtres, devait être traître lui-même (6). Cette argumentation suffit à la tradition. Mais, dans cette hypothèse, on ne voit pas pourquoi (7) il n'aurait pas passé du côté de Mo'âwia ? L'Omaiyade était tout disposé à lui faire bon accueil et à reconnaître son mérite. Enfin, on devait chercher à impliquer Aš'aṯ dans l'attentat d'Ibn Molǧam (8) ; quand nous savons par ailleurs qu'il avertit 'Alî (9).

---

(1) Ṭab., I, 2140, 16 ; 3368-70 ; *'Iqd*, II, 257, 7 a. d. l. ; *Aġ.*, XVIII, 159. Balâḏorî, 104. D'après Ibn Rosteh, 193, 10, Aš'aṯ aurait fixé pour lui-même à 3000 chameaux la rançon des princes ; elle était auparavant seulement de 1000 ; p. 229, 17 il aurait retenu la moitié des 200 chamelles, promises pour son rachat. Ces détails donnent une idée du genre et des procédés de la *tendance*.

(2) Cf. *Ḫamîs*, II, 278 ; Šahrastânî (15, 1 ; 85) enregistre aussi cette ineptie, née peut-être de Ṭab., I, 3333, 8, où Aš'aṯ se trouve assez perfidement nommé, à côté des Ḫâriǧites.

(3) *'Iqd*, II, 287. A Ṣiffîn il est le premier sur la liste des signataires de 'Alî. Ṭab., I, 3337. Dans sa monographie d'Aboû Bakr (*op. cit.*, p. 18-19), M. Sachau admet la félonie d'Aš'aṯ.

(4) Dînawarî, 277.

(5) *Aġ.*, XVIII, 159.

(6) Ibn Rosteh, 195, 205, 229.

(7) Il se montra hostile aux Ḫâriǧites. Ṭab., I, 3375-76. Il s'était signalé à Ṣiffîn par sa bouillante valeur حمّة (Mas'oûdî, IV, 348, la version française porte ici *fièvre*).

(8) Ya'qoûbî, II, 251 ; *Kâmil* E., II, 152.

(9) *Kâmil* E., II, 126.

Pour nous, nous ne nous croyons pas le droit de nous montrer plus soupçonneux que Ḥasan, lequel voulut faire la prière des funérailles sur le corps de son beau-père (1). Attitude inexplicable, s'il avait cru à l'hostilité d' Aś'aṯ.

Cet acharnement de la tradition contre la mémoire du père nous met à l'aise pour juger Ġa'da, la fille d' Aś'aṯ. A l'appui de la calomnie, Mas'oûdî allègue un distique de Naġâśî, le poète bien connu pour ses opinions śî'ites (2). Mais la citation va à l'encontre (3) des affirmations de l'auteur des *Prairies d'or* et atteste bien plutôt l'innocence de Ġa'da. On n'invite pas une femme à pleurer le mari, empoisonné par elle. D'après une autre version, Ġa'da aurait été poussée non par Mo'âwia, mais par sa jalousie contre les nombreuses rivales que son mari ne cessait de lui donner (4). Même présentée sous cette forme, il nous paraît impossible d'admettre l'intervention de cette femme.

Ḥasan, affaibli par les excès (5) du harem (6), vieilli de bonne heure, comme il en convenait lui-même (7), paraît avoir succombé à une maladie de langueur. La dernière crise, qui l'emporta, dura non pas trois jours, comme l'affirme Mas'oûdî *(loc. cit.)* mais deux mois (8). Cette durée

---

(1) Ibn Ḥaġar, I, 98 d. l.; *Osd*, I, 98. Aś'aṯ a dû mourir pendant le court califat de Ḥasan, certainement avant le rétablissement du pouvoir omaiyade dans l'Iraq; il n'en est plus question depuis. Sous le califat de 'Oṯmân, Aś'aṯ passait à Koûfa pour le plus exemplaire des musulmans.

(2) Mas'oûdî, V, 4. A la même page, au lieu de « chef du pouvoir » (صاحب الدولة du texte arabe) traduisez: « l'agent, l'émissaire de la dynastie » الدولة المباركة, ou simplement الدولة : c'est la dynastie 'abbâside.

(3) Ou Naġâśî ignorait la calomnie ou il la méprisait; le premier surtout. Dans les deux cas, la référence de Mas'oûdî porte à faux.

(4) *Ḥamîs*, II, *loc. cit.*

(5) Il abusait des parfums. *'Iqd*, III, 285: abus général dans le Ḥiġâz. Cf. *Mowaśśd* (éd. Brünnow), 84, 1; *Aġ.*, XV, 70, 4 a. d. l. Le hâśimite 'Abdallah ibn Ġa'far avait une intendante, chargée du département des parfums. *'Iqd*, I, 148, 6. Le Prophète se parfume après ses ablutions. Boḫârî, I, 75, n° 6; ses femmes lui rendent le même service. *Ibid.*, I, 77, n° 12. Dicton de Mahomet: « J'aime les femmes et les parfums ». I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 12, 3; *'Iqd*, III, 344.

(6) Il ne s'en cachait pas. *'Iqd*, II, 141 en bas.

(7) *'Iqd*, II, 141.

(8) Damîrî, I, 66.

explique l'invitation, adressée par Mo'âwia à Marwân, son représentant à Médine, de le tenir au courant de l'indisposition de Ḥasan. Les progrès du mal ont pu être hâtés par l'épidémie de peste, laquelle sévit cette année-là même. Ṭabarî (1), il est vrai, signale seulement ses ravages dans l'Iraq ; mais, étant donné la méthode de cet écrivain (2), elle a pu se propager jusqu'en Arabie. Une autre version fait mourir Ḥasan après avoir bu de l'hydromel (3). La seule incertitude de la tradition doit nous rendre suspectes les insinuations de chroniqueurs malveillants (4).

Mo'âwia n'était pas homme à commettre un crime inutile (5). Or, le frivole Ḥasan (6) était absolument inoffensif. La prolongation de ses jours devenait onéreuse uniquement pour les finances des Omaiyades. On comprend donc le mouvement de joie, manifestée, paraît-il, par Mo'âwia en apprenant la mort de Ḥasan (7). Le revenu annuel de plus de cinq millions ne suffisant pas à ses prodigalités, il avait eu l'impudence d'exposer sa situation au prince et celui-ci, naturellement économe, lui accorda l'énorme cadeau de 80000 dînârs (8). Cette générosité exorbitante doit être rapprochée, croyons-nous, du projet, caressé alors par le souverain, de rallier autour de son trône tous les descendants de 'Abdmanâf (9). Ḥosain, le frère de Ḥasan, faisait peu de cas de cet aîné, fatiguant sans relâche les Omaiyades de ses sollicitations (10). Ibn Zobair n'hésitera pas à lui reprocher

---

(1) *Annales*, II, 86.

(2) Préoccupé surtout de l'Iraq.

(3) *Ḥamîs*, II, 294, 4.

(4) Weil (*Geschichte*, I, p. 267-68) ne croit pas non plus à un empoisonnement. Les affirmations de compilateurs, comme Aboû'l-Fidâ, ne le rendent pas plus plausible.

(5) Dans certaines circonstances, il faisait assez peu de cas de la vie humaine ; c'est le sens de l'anecdote, citée dans Qotaiba, *'Oyoûn*, 238-239.

(6) Cf. Baihaqî, 90, 5.

(7) *Ḥamîs*, II, 294, 4 ; Mas'oûdî, V, 8.

(8) *Ḥamîs*, II, 292, 18 ; autre générosité, *'Iqd*, II, 303, 4 a. d. l.

(9) Il en sera question plus bas.

(10) On le retrouve constamment à la cour de Damas. Cf. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 138-150 ; *'Iqd*, I, 145 ; II, 141 ; Ya'qoûbî, II, 268-69. Cela n'empêche pas Komait (*Hâšimiyât*, II, 100) de louer le عفاف, désintéressement de Ḥasan. Cet éloge rappelle l'épithète de عفيف,

ce manque de dignité (1). Rien n'y faisait: les humiliations, qui l'accueillaient parfois à la cour de Damas, ne diminuaient pas son assiduité auprès du calife (2). Sous ce rapport, seul parmi les Hâšimites, Ibn 'Abbâs parvenait à le dépasser.

Les Iraqains l'avaient pris en dégoût (3); et lui-même les connaissait trop pour se fier désormais à ces partisans volages (4). Si réellement Mo'âwia, comme on le prétend (5), a prié Ḥasan d'accepter la direction de la guerre contre les redoutables Ḥârigites, ce devait être pour achever de compromettre le triste personnage que, même au delà du Tigre, on appelait «l'opprobre des Arabes» (6) et «la honte de l'islam» (7). Les Iraqains paraissent avoir attendu sa mort pour essayer de secouer le joug syrien (8). La fin de Ḥasan ne forme qu'un fait divers dans le long règne de Mo'âwia; elle exalta l'ambition de Ḥosain, devenu par cet événement chef de la famille des 'Alides.

IX

LA FAMILLE DU PROPHÈTE SE RALLIE AUX OMAIYADES

Politique de Mo'âwia a son égard. Ibn 'Abbâs et 'Abdallah ibn Ga'far. Les malédictions publiques contre 'Alî

Sous la dénomination *famille du Prophète*, nous comprenons les descendants d'Aboû Ṭâlib et de 'Abbâs, cet autre oncle de Mahomet, dont

---

décernée à Ǧarîr, le poète des ordurières *Naqâ'id*. Cf. *Poète royal*, p. 21; Qotaiba, *Poesis*, 286, 1; *'Iqd*, III, 132; *Aǧ.*, XIII, 161, 8; *Naqâ'id Ǧarîr*, 167 en bas.

(1) Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 142, 11; Baihaqî, 82.

(2) Cf. Baihaqî, 79, 82, 84.

(3) Ṭab., II, 9, l. 14.

(4) Mas'oûdî, V, 11-12; *Ḥamîs*, II, 290.

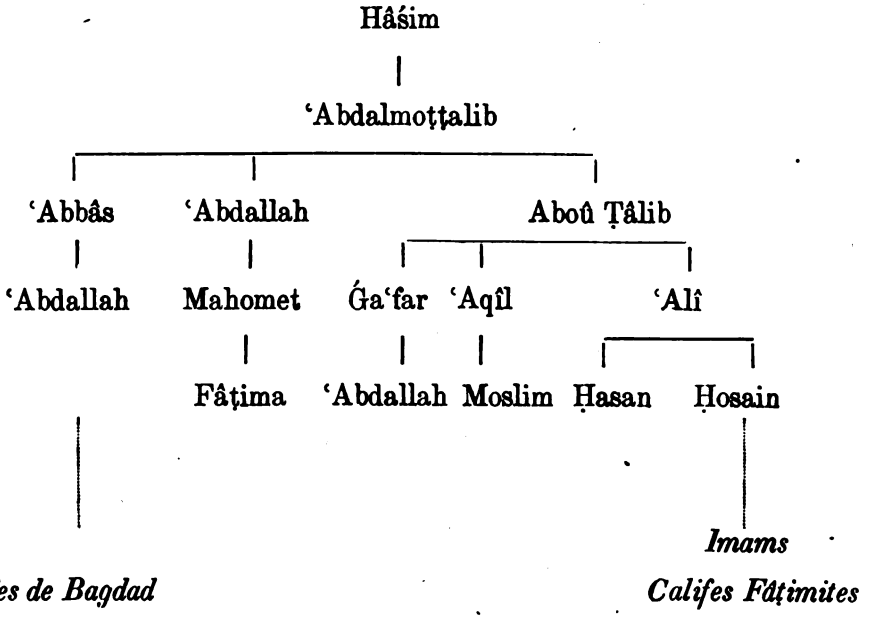
(5) *Kâmil* E., II, 147; Ibn al-Aṯîr, III, 177.

(6) مُذِلّ العرب. Ṭab., II, 9, l 15.

(7) Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I, 194, 7; Dînawarî, 234, 12.

(8) Nous le verrons en traitant de la bataille de Karbalâ.

une tradition dynastique a démesurément grandi le rôle (1). Ce serait à peu près la conception généalogique, adoptée par l'interprète le plus autorisé (2) des opinions et des aspirations śi'ites (3) sous les Omaiyades, par Komait, le chantre des *Hâśimiyât*. Le tableau suivant permettra de comprendre plus facilement ces relations de parenté (4).



Nous venons de voir l'attitude pitoyable de Ḥasan, fils de 'Alî. Les

(1) Cf. Nöldeke, dans *ZDMG*, LII, p. 21, etc.

(2) Cf. Komait, *Hâśimiyât*, I, 45-79 ; II, 99-119. D'après le Dr Horovitz, l'éditeur des *Hâśimiyât*, l'adjonction de 'Abbâs aux parents du Prophète serait une interpolation en faveur des califes de Bagdad (Cf. *Einleitung*, p. XVII). Cette explication nous paraît extrêmement plausible. A l'exception des deux vers, où 'Abbâs se trouve mentionné (I, 79 ; II, 105), Komait ne fait aucune autre allusion aux relations de famille des 'Abbâsides avec le Prophète, relations assez peu intimes, comme on verra.

(3) Orthodoxes ou « purement légitimistes » comme les appelle M. Horovitz, par opposition aux exagérés, genre Koṭaiyir. Komait se défend de manquer de respect aux deux premiers califes. *Hâśimiyât*, VII, 1.

(4) Pour l'extension, donnée par l'orthodoxie à l'expression آل محمد, voir Goldziher, dans *ZDMG*, L, p. 113-118.

autres membres de la double famille du Prophète s'empressèrent, à son exemple, de faire leur paix, à des conditions avantageuses, avec les Omaiyades. Leur cause pourtant ne pouvait être considérée comme désespérée. A défaut de l'Iraq, où ils gardaient de nombreux partisans, il leur restait un homme, valant à lui seul une armée.

L'énergique Ziâd s'était maintenu dans les inaccessibles massifs de l'Iran. Disposant de ressources considérables (1), sûr du dévoûment de ses troupes et de ses administrés, il manifesta d'abord le désir de relever le drapeau des ʿAlides (2). Moʿâwia fit des efforts désespérés pour le gagner. Nous dirons ailleurs à quel prix il y réussit. Si, parmi les descendants du Prophète, un homme se fût rencontré, capable de prendre la direction du parti, l'hostilité de Ziâd aurait pu rouvrir l'ère des discordes civiles et compromettre les résultats de la patiente politique de Moʿâwia. Cet homme, Ziâd l'attendit en vain. Ḥosain, le frère de Ḥasan, montra, il est vrai, plus de retenue et s'exhiba plus rarement à la cour de Damas. Mais lui aussi ne se fit aucun scrupule d'accepter les subsides et les cadeaux des Omaiyades (3), tout en caressant des projets de revanche et en affectant parfois de les braver (4).

Moʿâwia ne désespéra pas de le ramener lui et les Hâšimites à des sentiments plus équitables, plus en harmonie avec la situation, créée par les derniers événements. Entre ʿAlî et Moʿâwia, entre leurs deux clans respectifs, une parenté existait, remontant à l'ancêtre commun, ʿAbdmanâf. Le tableau suivant permettra de supputer le nombre de générations, les séparant l'un de l'autre :

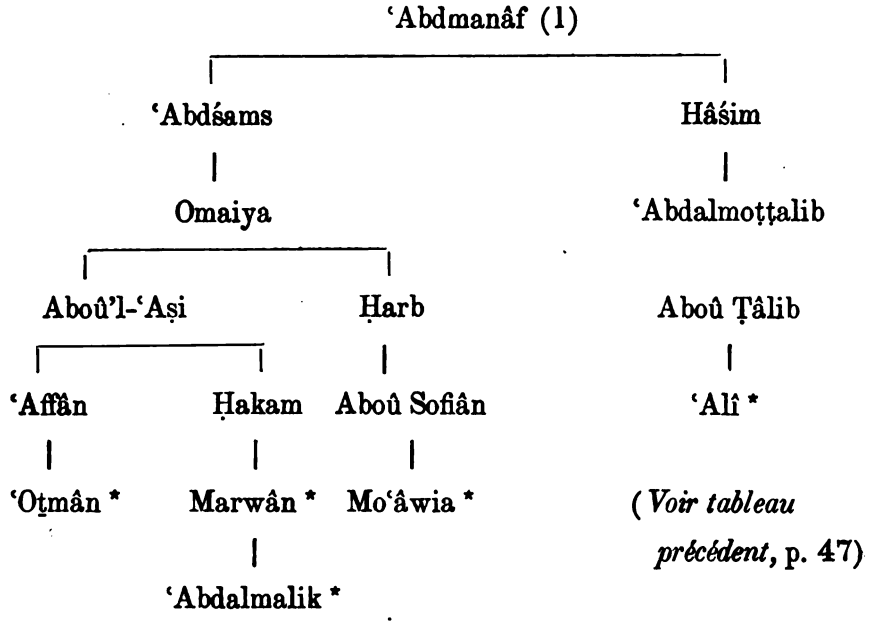
---

(1) En faisant sa soumission Ziâd put, sans s'appauvrir, abandonner un million de dirhems à Moʿâwia. Ibn al-Aṯîr, III, 133.

(2) Cf. Ṭab., II, 15, 2 ; 24.

(3) ʿ*Iqd*, I, 110, 6 a. d. l.

(4) Voir son attitude en face des Omaiyades. *Aġ*., XVI, 68 ; ʿ*Iqd*, II, 139. A Karbalâ il donnera toute sa mesure : nous le verrons en traitant du califat de Yazîd I.



De là, la qualification de Manâfites ou de descendants de 'Abdmanâf, prise fréquemment par les deux familles : Hâśimites et Omaiyades (2), au point de nécessiter l'adjonction d'un second relatif, pour permettre de les distinguer (3). Quand on connut à la Mecque l'élection d'Aboû Bakr, on s'y demanda aussitôt avec inquiétude quelle avait pu être l'attitude des Manâfites : à savoir Aboû Sofiân, 'Abbâs et 'Alî (4) ; tellement on s'attendait, en cette circonstance critique, à les voir faire cause commune, pour retenir le pouvoir suprême dans la famille, où le Prophète, lui-même Manâfite, l'avait fait entrer. Les duumvirs Aboû Bakr et 'Omar éprouvèrent les mêmes craintes. Elles ne furent pas étrangères à l'envoi en Syrie de

(1) Les noms des califes sont accompagnés d'un astérique.

(2) *Aġ.*, XVI, 90, 4 a. d. l. ; *'Iqd*, I, 146, 6 a. d. l. ; II, 139, 260 ; Mas'oûdî, V, 38-39.

(3) De 'Oṯmân, d'Aboû Sofiân on disait par ex. : يجتمع هو ورسول الله صاعر في عبد مناف . Cf. *Osd*, III, 376, 2. Mo'âwia rappelle cette parenté à 'Alî, lequel se voit forcé de la reconnaître. Mas'oûdî, *loc. sup. cit.* Aboû Ṭâlib s'appelait aussi 'Abdmanâf. Ṭab., I, 1073. Les Hâśimites conservaient donc le nom de l'ancêtre commun.

(4) *'Iqd*, II, 252, 6.

Yazîd, de son frère Mo'âwia et de Ḫâlid ibn Sa'îd. On voulait d'avance rompre la coalition possible (1) des Manâfites. On crut habile d'éloigner les plus remuants des Omaiyades, tandis qu'on surveillait de près à Médine les Hâšimites, plus redoutables par l'intrigue que par l'intelligence (2).

A la fin de sa carrière, Ibn 'Abbâs paraîtra l'avoir compris. Ce sera pour déplorer l'ambition, qui avait rompu des liens, créés par la nature (3). Ces sentiments seront ceux des Hâšimites, dans toutes les circonstances, où ils auront une faveur à réclamer des souverains de Damas : ils n'hésiteront pas pour lors à invoquer la parenté commune (4). Le premier calife 'abbâside la reconnaîtra vis-à-vis de la dynastie tombée (5) et Hâroûn ar-Rašîd récompensera un poète (6) pour l'avoir proclamée (7). Eux et leurs successeurs continueront à prendre la qualification de Manâfites. Ils ne pouvaient ignorer qu'elle leur était commune avec leurs rivaux, les califes syriens (8), si même l'usage ne l'attribuait pas de préférence à ces derniers, comme Manâfites par excellence. Mais ils savaient le prestige, entourant chez les Arabes le nom du glorieux ancêtre 'Abdmanâf. S'en prévaloir c'était se rattacher à la plus ancienne aristocratie de la Mecque.

On devait s'en rendre encore mieux compte aux débuts de l'islam. On voit alors Aboû Ṭâlib, 'Abbâs, Mahomet, tous les Hâšimites donner aux Banoû Omaiya le titre de parents (9). Tout spécialement 'Oṯmân, 'Alî et 'Abbâs

---

(1) Sur la crainte des coalitions de famille chez 'Omar, cf. *'Iqd*, I, 233. A 'Abbâs Aboû Sofiân avait garanti le concours des Manâfites. Qotaiba, *'Oyoûn*, 22, 7.

(2) Nous développerons ailleurs ce point de vue. Sur l'envoi en Syrie de Ḫâlid ibn Sa'îd, cf. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 70, etc. Aboû Bakr fit prévaloir sa manière de voir sur celle de 'Omar. Les prétendues dissensions entre Hâšim et 'Abdšams ont été inventées après coup, pour expliquer l'hostilité entre leurs deux clans. Cf. Ṭab., I, 1088.

(3) *Aġ.*, XII, 74, 2 a. d. l. ; cf. *'Iqd*, III, 6, l. 8 ; *Aġ.*, XV, 9, 2 ; XVI, 90, 4 d. l.

(4) الرحم. *Aġ.*, XV, 60.

(5) *Aġ.*, XV, 60.

(6) Un survivant de la famille omaiyade.

(7) Voir les vers dans *'Iqd*, II, 46.

(8) *Aġ.*, XII, 173, 3 a. d. l

(9) *'Iqd*, II, 48 ; Ḥoṣrî, I, 27 ; I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 348, 12.

sont qualifiés de Manâfites (1) et cela par le calife ʻOmar (2). Dans une discussion publique avec Ibn Zobair, Moʻâwia réclame pour sa famille l'honneur d'avoir produit le Prophète (3). Un demi-siècle plus tard, un poète, partisan des Omaiyades, proclame le fait, comme de notoriété publique au Ḥiǧâz (4). Ainsi fait également Komait, le chantre passionné (5) des *Hâśimiyât* (6), et, avant lui, Farazdaq, en dépit de ses préférences personnelles pour les ʻAlides (7). Un poète de la famille des Omaiyades alla même jusqu'à proclamer Hâśim son père et consentit à être appelé indifféremment descendant de ʻAbdśams ou de Hâśim; exagération ou non, le fait n'en demeure pas moins significatif et suppose une réalité :

عَدَوِيًا خالي صَرِيحًا وجدّي　　عبد شَمْس وهاشِمٌ ابَوِيَا
فَسِواء عَلَيّ لَسْتُ ابالي　　عَبْشميًّا دُعِيتُ أمْ هاشِمِيًّا (8)

Un politique avisé comme Moʻâwia devait chercher à exploiter cette situation dans l'intérêt de sa dynastie (9). Assurément le meurtre de ʻOṯmân, les batailles de Ṣiffîn et du Chameau, la conférence de Aḏroḥ : tous ces souvenirs et d'autres non moins pénibles viendraient se mettre à la traverse (10). Le fils d'Aboû Sofiân ne s'illusionnait pas sur les difficultés de l'entreprise. Mais dépassaient-elles sa capacité ? Il croyait en avoir surmonté de plus redoutables, depuis le jour où, jeune secrétaire de Mahomet, il avait couru pieds-nus dans les rues de Médine, objet de l'indifférence générale (11). Il connaissait la puissance des liens du sang, de

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 267, 5.

(2) ʻ*Iqd*, II, 260, 22 ; 263, 27 ; Ṭab., I, 1632, 7 ; Baihaqî, 52, 17 ; 53, 5 et 12.

(3) ʻ*Iqd*, II, 140, 12, etc.

(4) *Aǧ.*, XXI, 145, 1.

(5) Quoique très prosaïque.

(6) Il qualifie les Omaiyades de : اقاربنا الاذنون ; et le scoliaste applique directement l'expression aux califes syriens. Cf. *Hâśimiyât*, II, 35.

(7) *Aǧ.*, XXI, 196, 17.

(8) *Aǧ.*, X, 108. Ces vers datent de la fin de la période omaiyade.

(9) Ici surtout il déploiera toutes les ressources du *ḥilm*, sa grande vertu politique.

(10) A l'encontre des Marwânides, ayant toujours à la bouche le nom de ʻOṯmân, Moʻâwia, une fois la *ǧamâʻa* rétablie, évitera de remuer ces pénibles souvenirs, en présence des Hâśimites. Voir sa réponse à une fille de ʻOṯmân, *MFO*, I, p. 23.

(11) Cf. *MFO*, I, p. 102.

cette عَصَبِيَّة familiale, réunissant chez les Arabes les membres d'un même clan. Fallait-il désespérer de voir la *da'wa* بالـ عبد مناف rallier, comme jadis, les Hâśimites? Sous ce rapport, sa position l'emportait infiniment sur celle des familles de Taim et de 'Adî (1). A celles-ci revenait en définitive — et Mo'âwia ne cessera de le rappeler (2) — la première responsabilité dans l'humiliation des 'Alides (3) et leur exclusion du pouvoir. Seul l'accord d'Aboû Bakr et de 'Omar (4) avait rendu possible cette injustice; et ces califes ne pouvaient alléguer ni leur ancienneté dans Qoraiś (5), ni leurs liens de parenté avec les Hâśimites (6). Pourquoi ces derniers avaient-ils refusé l'assistance d'Aboû Sofiân (7), proclamant que le pouvoir devait appartenir à 'Alî:

بني هاشم لا تطمعن الناس فيكم ولا سيّما تَيمَ بن مرّة او عَدِيّ
فما الأمرُ إلّا فيكم وإليكم وليس لها إلّا ابو حَسَن (8) عَلِيّ (9)

(1) Familles d'Aboû Bakr et de 'Omar.

(2) On l'a vu plus haut.

(3) Voir, dans Ya'qoûbî (II, 170, 7, etc.), avec quel sans-gêne 'Omar détruit la maison de 'Abbâs.

(4) Un véritable *duumvirat*, comme le caractérise aussi M. Sachau, *Der erste Chalife Abu Bekr*, p. 19. Les Hâśimites ne l'ignoraient pas, comme on le voit par Komait, *Hâśimiyât*, VI, 10-11. Le poète y vise A. Bakr et 'Omar. Pour s'en convaincre, il suffit de rapprocher *Hâśimiyât*, VIII, 1. (L'intérêt de ce monotone et prosaïque recueil, c'est de formuler le programme officiel du légitimisme 'alide, libre encore des extravagances d'un Kotaiyir et d'un Saiyd Ḥimiarî). On en fait convenir 'Omar lui-même. Ya'qoûbî, II, 181.

(5) Ils appartenaient aux قبائل مُشتبهة *'Iqd*, II, 68, et ne descendaient pas de Qoṣaiy, l'ancêtre aristocratique de Qoraiś. Aboû Sofiân le rappelle à 'Alî:

وإنّ امرءًا يَرمي قُصَيٌّ وَرَاءَهُ عزيزُ الحِمَى والناس مِن غالبٍ قُصيّ

Ya'qoûbî, II, 141. Dans les biographies, quand il est question des clans de Taim et de 'Adî la nécessité s'impose d'ajouter رَهْط ابي بَكْر وعُمَر pour les faire reconnaître. Pour 'Adî en particulier, cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 160, 20; Qotaiba, *Poesis*, 448; 'Omar traité d'«âne» par Aboû Sofiân. Ya'qoûbî, II, 259, 5 a. d. l.

(6) En réponse, les 'Abbâsides supprîmeront les pensions des descendants d'Aboû Bakr et de 'Omar; par leurs poètes, ils feront déclarer l'irrégularité de la proclamation d'Aboû Bakr. Cf. *Aġ.*, VII, 9; XVIII, 146. Cf. Ṭab., I, 1822, 1.

(7) Cf. *'Iqd*, II, 290, 5 a. d. l.; *Aġ.*, VI, 99.

(8) Konia de 'Alî, père de Ḥasan.

(9) Ya'qoûbî, II, 140-41; *'Iqd*, II, 252. Cf. Nöldeke, dans *ZDMG*, LII, p. 32, n. 1.

Voici donc la ligne de conduite, adoptée par Mo'âwia à l'égard des 'Alides. Il mit tout en œuvre pour les désarmer d'abord, afin de les gagner ensuite et de se les attacher. A cet effet, on le voit entourer de déférences (1) les membres de la maison du Prophète, les traiter comme des parents (2), chercher à éveiller chez eux le sentiment des liens qui les rattachaient à la dynastie, leur céder dans les questions litigieuses, s'élevant entre eux et les membres du clan omaiyade (3); ne pas calculer sur le chiffre des pensions et des générosités à leur accorder, les accabler de cadeaux: accepter en un mot de faire les frais de leur luxe et des prodigalités, par lesquelles ils essayaient de rétablir leur prestige (4). Mo'âwia, on le prétend du moins, aurait même poussé les Hâśimites dans cette voie, afin de les mener plus facilement à la ruine (5). Le *dâhia* de la politique arabe a-t-il poursuivi ce dessein? Rien ne le prouve. Plus vraisemblablement, au moyen de cette chaîne d'or le calife se flattait de les tenir en laisse: véritable conquête pacifique (6), destinée à absorber les Hâśimites au profit des Omaiyades.

Lorsque la nostalgie de leur grandeur passée les entraînait à des démonstrations intempestives, le retrait des pensions, ou plutôt la simple menace (7), ne tardait pas à les rappeler à la réalité de leur situation (8). Cette mesure dispensait de recourir à des moyens rigoureux, dont l'odieux eût rejailli sur le régime omaiyade. Ainsi Mo'âwia ne consentit

---

Nous acceptons comme historique l'attitude, attribuée ici à Aboû Sofiân ; les vers prononcés par lui, nous paraissent moins authentiques. Composés peut-être au temps des 'Abbâsides, ils montrent du moins comment on se représentait alors les relations entre les deux familles de 'Abdmanâf.

(1) Cf. Baihaqî, 79 en bas. Elle provoque la jalousie de Marwân ibn al-Ḥakam. Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 148, 13.

(2) Ṭab., II, 197, 2.

(3) Comp *Aġ.*, XVI, 68-69.

(4) Comp. *Aġ.*, XIII, 168, 20, etc.

(5) Qotaiba, *'Oyoûn*, 236, 11-13.

(6) Rappelant le système de pénétration pacifique, préconisé en ces derniers temps.

(7) D'après Dînawarî (238, 15, etc.), Mo'âwia remplit fidèlement les promesses faites aux 'Alides et ils eurent seulement à se louer de lui.

(8) *'Iqd*, I, 110, 6 a. d. l.

jamais à déporter Ḥosain en Syrie, comme le conseillait Marwân (1), désireux de se débarrasser de la pénible surveillance à exercer sur ce chef de parti, toujours l'oreille tendue aux sollicitations venant de l'Iraq.

En attirant ainsi à lui les Hâšimites, voulait-il les empêcher d'exploiter à leur profit exclusif le prestige du Prophète, leur illustre parent à tous ? On le voit en effet préoccupé de l'immense avantage que leur assurait cette parenté (2). Pourtant, semble-t-il, le regard du souverain a porté plus loin. Parvenu à la fin de sa longue carrière, pouvait-il ne pas sentir autour de lui la poussée des ambitions, prêtes à éclater avec d'autant plus de violence que lui-même s'était appliqué à les contenir ? Précédemment nous avons signalé celles des Omaiyades ses parents (3). Si celles-ci menaçaient le repos de la dynastie, le calife en connaissait d'autres, capables de mettre en question jusqu'à son existence.

Mo'âwia voyait par lui-même ; les rapports de ses agents lui signalaient les efforts d'Ibn Zobair, s'apprêtant à recueillir sa succession. L'insignifiant 'Abdarraḥmân (4) lui-même, le fils d'Aboû Bakr, prenait maintenant des allures de prétendant. Si l'ascétisme et l'incapacité politique d'Ibn 'Omar inspiraient moins d'inquiétudes, Mo'âwia pouvait craindre de le voir devenir un instrument de désordre entre les mains de l'opposition. Pour tenir tête à ces ambitions, il laissait après lui Yazîd ; mais ne serait-il pas trouvé inférieur à cette tâche ? Son testament politique laisse percer ces terreurs (5). Il chercha donc à désarmer l'hostilité des Hâšimites (6), à les

(1) *'Iqd*, II, 142 en bas. Pourtant d'après la notice de Marwân (dans Ibn 'Asâkir, XVI), les 'Alides le préféraient à l'excellent Sa'îd ibn al-'Aṣi : « Marwân, disaient-ils, nous adresse des paroles dures (comp. la même notice : كان مروان فاحشا متفحشا), mais il nous accable de cadeaux ».

(2) Cf. *'Iqd*, II, 46, 12.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 22 : *Mo'âwia et les Omaiyades.*

(4) كان فيه دعابة. *Osd*, III, 305. Voir *ibid.* sa notice, un vivant commentaire du jugement, porté sur lui par le testament de Mo'âwia, Ṭab., II, 197, 4.

(5) Voir le texte dans Ṭab., II, 197-98. Comp. *'Iqd*, II, 174. Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I, 197. Il y insiste sur la parenté رحم ماسة de Ḥosain avec les Omaiyades.

(6) De là ses prévenances pour Ḥasan et Ḥosain, pour Ibn 'Abbâs, pour les 'Alides en général. *'Iqd*, I, 286, 5 ; II, 139, 9 ; III, 41 ; Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 148, 12. On ne constate rien de tel pour Ibn Zobair, que le calife cherche au contraire à humilier, du moins vers la fin de son règne, probablement après avoir constaté l'échec de sa première et plus constante manière.

rallier autour du trône et, après avoir uni tous les Manâfites, à les opposer aux intrigues d'Ibn Zobair et des clans de Taim et de 'Adî.

Il paraît avoir caressé ce rêve, bien digne d'occuper un homme d'état comme lui; sa réalisation eût changé le cours des événements sous les deux derniers Sofiânides. Dans ses négociations avec 'Alî, Mo'âwia, alors gouverneur de Syrie, s'efforce de faire valoir cet argument : « Nous sommes, lui écrivait-il, tous les deux, descendants de 'Abdmanâf; et nous ne possédons ni l'un ni l'autre aucun titre de supériorité, autorisant l'abaissement du fort ou l'asservissement de l'homme libre » (1). Ce n'est pas la faute de Mo'âwia, si ces avances furent repoussées. Dans plusieurs discussions avec Ibn Zobair, conservées par Ibn 'Abd Rabbihi (2), on voit le calife préoccupé d'humilier cet interlocuteur, tandis qu'il entoure de prévenances les fils de 'Alî. Dans ces occurrences, l'Omaiyade prend soin de s'effacer pour céder la place au représentant des Manâfites, à l'avocat de leurs prérogatives. On peut surtout retrouver la trace de cette préoccupation dans le reproche adressé par lui à Ibn Zobair : « En définitive, tu nourris contre la famille de 'Abdmanâf (3) les desseins ambitieux de ton père Zobair »(4). On ne pouvait plus clairement faire allusion à la bataille du Chameau. Zobair y avait combattu 'Alî; tandis que Mo'âwia, gardant la neutralité, avait oublié ses griefs particuliers, s'était exposé aux reproches de ses alliés (5), pour n'avoir pas à lutter contre un parent. Et, de peur qu'on ne se méprenne sur la portée de ces paroles, il termine ainsi sa philippique : « La fuite de ton père du champ de bataille n'a pas empêché Aboû'l-Ḥosain (6) de l'écraser, comme on écrase la moisson sous la main des esclaves... J'en jure par Dieu, les Banoû 'Abdmanâf te forceront à marcher

(1) Mas'oûdî, V, 38-39.

(2) *'Iqd*, II, 139-142.

(3) Dénomination, choisie à dessein au lieu d'autres plus fréquentes (*Banoû Omaya*, *Banoû Ḥarb*), mais particularistes.

(4) *'Iqd*, II, 140, 6 a. d. l.

(5) Les Syriens, les Omaiyades lui firent un crime de ses négociations avec 'Alî.

(6) 'Alî : ces paroles furent donc prononcées après la mort de Ḥasan. La konia de 'Alî était celle d'Aboû'l-Ḥasan; peut-être faudrait-il préférer cette lecture. Je ne connais pas de cas, où l'on ait changé la konia après la mort du titulaire et de son aîné, comme il faudrait l'admettre ici.

droit, ou bien tu éprouveras le sort de ton père dans la vallée des lions » (1).

Avec les Hâšimites cette politique du ralliement, faite surtout de concessions, présentait l'inconvénient d'être fort coûteuse. Mais, disait Mo'âwia, la guerre l'était encore plus (2). Si seulement elle eût réussi à satisfaire les exigences ou à provoquer la reconnaissance des Hâšimites? « Ma porte, leur dit un jour le calife, vous demeure ouverte à toute heure et à n'importe quel sujet. Je ne sais vraiment plus comment faire? Vous vous croyez plus de droit sur ma fortune que moi-même (3). Si je vous accorde une gratification suffisant à tous vos besoins, vous dites : il ne nous a pas traités selon nos mérites et ne tient pas compte de notre rang. Il ne me restera plus qu'à me laisser dépouiller ; et qui ne sait défendre son bien, perd tout droit à la reconnaissance ! » (4)

Effectivement il était inutile de compter sur celle de quémandeurs éhontés, ne reconnaissant au monarque sur le trésor d'autre droit que celui d'un simple musulman (5). A de pareilles prétentions les revenus de provinces entières — nous l'avons vu — ne suffisaient pas toujours. De Yazîd I, 'Abdallah ibn Ġa'far, — un prodigue même parmi les Hâšimites, — réclame un cadeau de 900 000 dirhems. Le généreux fils de Mo'âwia ne balança pas à les accorder (6). Un 'Alide fut moins heureux auprès de

---

(1) وادي السباع, vallée où fut tué Zobair après la journée du Chameau. *'Iqd*, II, 140 en bas; 141, 1. Le *saǵ'*, la longueur de ces discours en rendent l'authenticité douteuse. On peut y retrouver, croyons-nous, le reflet des préoccupations de l'époque, à laquelle on les attribue : cela suffit à notre argumentation.

(2) Comp. Ṭab., II, 197, 13.

(3) ولَيْسَ لنا في الفيْء حظٌّ لدَيْهِم. *Hâšimiyât*, IV, 42 : c'est le reproche, adressé aux Omaiyades par Komait, organe des Hâšimites; il revient comme un refrain monotone, montrant quelle place il tenait dans leurs préoccupations.

(4) المَسْلوب لا حَمْد له *'Iqd*, II, 136 en bas.

(5) إلّا ما لرجل من المسلمين *'Iqd*, II, 137, 1. C'est la théorie préconisée, mais non pratiquée par Aboû Bakr et 'Omar, quoi qu'en dise la tradition. Autrement la provenance des grandes richesses de leurs enfants demeure inexpliquée. Dans les monographies, consacrées par lui aux deux premiers califes, M. E. Sachau adopte entièrement le point de vue traditionnel.

(6) *'Iqd*, II, 230, 2.

Hiśâm : ayant vu le prince refuser de payer ses 500 000 dirhems de dettes, il en prit occasion pour se révolter contre lui (1).

Le constant effort du calife 'Omar avait été de faire de Médine la cité modèle de l'islam, en y faisant régner cette austérité *sui generis*, préconisée par le Qoran sous les noms de نسك, et de زهد. Il est aussi ardu de traduire ces termes que d'en préciser la portée. Ce serait faire fausse route de penser ici au détachement et à l'ascétisme chrétiens, concepts antipathiques à l'islam. Il ne faut pas se laisser impressionner par le nombre de personnages, honorés, au premier siècle de l'islam, du titre de « râhib Qoraiś » (2); encore moins par la qualification de « rawâhib », donnée aux veuves du Prophète (3). C'est simplement le souvenir, gardé par les Arabes des anciens moines; souvenir sans cesse renouvelé par la poésie préislamique, où le cilice du راهب fait partie du répertoire, au même titre que sa lampe et son psautier. Notre embarras augmente encore, quand nous voyons les personnages, honorés des titres de *nâsik* et de *zâhid*: tels le très frivole Moḥammad, frère de 'Aîśa et meurtrier de 'Oṯmân (4); 'Abdarraḥmân ibn 'Auf, l'illustre ami de Mahomet, détenteur de richesses fabuleuses (5). Un « nâsik Ṣaḥâbî » est loué de partager impartialement ses nuits entre la prière et sa famille (6); un autre, dégoûté du monde, se retire dans son harem, comme dans un ermitage (7). Evidemment le *nask* islamite n'a rien de commun avec le monachisme chrétien (8).

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, V, 239, 25.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, V, 2, l. 6; 153, 24; 154, 2; comp. *Ṭabaq.*, III¹, 90 : تألّ وترهّب. Qotaiba, *Ma'ârif*, 95, 15; 200, 10; *Osd*, V, 278, 2.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 160, 5. Chez les satiriques, ترهّب cesse d'être un éloge. Cf. *Naqâ'id Ǧarîr*, 294, 6.

(4) عابد قُريش لنسكه. Mas'oûdî, IV, 182. L'auteur des *Prairies* devait révendiquer ce titre pour ce partisan dévoué de 'Alî. D'après M. Sachau : « in ihm bildete sich die Frömmigkeit des Vaters zum Fanatismus aus ». *Der erste Chalife Abu Bekr*, p. 21. Qotaiba (*Ma'ârif*, 58,7) le qualifie de *nâsik*.

(5) *Ḥamîs*, II, 257, 20; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 93, 17; *Osd*, III, 315-316.

(6) Ibn Ḥaǧar, III, 339, 10.

(7) *Aġ.*, XVIII, 59, 8. Comp. *Poète royal*, p. 35 ; Ǧâḥiẓ, *Avares*, 193, 8.

(8) Comme pourrait faire croire la traduction *ermite*, donnée par certains dictionnaires. Cf. *Poète royal*, loc. cit. Une description du نسك de 'Omar se termine ainsi : وإذا ضرب ازّجر

D'après l'idéal du *nask*, idéal précisé par 'Omar, chaque musulman nourri (1) et richement doté par l'état, maître d'un harem, incessamment renouvelé par l'expédient du divorce et l'introduction d'esclaves (*omm walad*), renoncerait aux excès, les seuls vraiment coupables : le vin, la musique et les habits de soie (2). Nous verrons comment les Hâšimites comprirent cet idéal de perfection musulmane. Parmi les buveurs du Ḥiǧâz, signalons dès maintenant un petit-fils de 'Alî (3) et surtout l'élégant 'Obaidallah, surnommé الديباج, le propre fils d'Ibn 'Abbâs, ami de Aḫṭal et son compagnon inséparable dans ses visites aux tavernes (4).

A Médine, devenue depuis l'abdication de Ḥasan, leur quartier général, personne ne poussait aussi loin l'élégance, ne portait des habits plus somptueux. L'interdiction de la soie ne paraît pas les avoir atteints (5) : tellement on en voit l'usage répandu parmi les Hâšimites, sans en excepter les plus célébrés pour leur détachement. Nommons Moḥammad ibn al-Ḥanafiya, 'Alî ibn Ḥosain (6). A Karbalâ, on trouva le cadavre de

---

هو والله الناسك حقاً. Ṭab., I, 2754 d. l. 'Amir ibn 'Abdalqais, *zâhid* végétarien, partisan modéré du mariage, est soupçonné d'hétérodoxie. Cf. *Osd*, III, 88 ; Ṭab., I, 2922, etc. Un *zâhid*, Ibn Sîrîn, a trente garçons d'une seule femme, Qotaiba, *Ma'ârif*, 153. D'après I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 125, 19, Ibn 'Omar aurait songé à garder le célibat. Les collaborateurs de cette longue notice se sont laissés influencer, à leur insu peut-être, par l'idéal de l'ascétisme évangélique.

(1) Voir, dans Balâḏorî, 460 en bas, les mesures de blé, huile et vinaigre, annuellement assignées à chaque Médinois.

(2) Contre la soie, cf. Boḫârî, I, 241-42, 313 en bas.

(3) *Aġ.*, V, 176, 8 ; I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 348, 8.

(4) *'Iqd*, III, 404, 3 ; Aḫṭal, 37, 6, etc., et note du scoliaste. D'après Ḥoṣrî (I, 70), ces vers s'appliqueraient à un fils de Ḥosain ibn 'Alî et seraient d'un autre poète. L'auteur ajoute : وَلِيُّهُ من شاء فقد احسن ما شاء واجاد وازاد.

(5) Voilà pourquoi on a senti plus tard le besoin de distinguer entre le حَرِير, soie pure, et le خَزّ, mélange de soie et de laine. Cf. Sachau, *Ueber den zweiten Chalifen Omar*, p. 7. Cette défaveur, attachée à la soie, a dû mettre en faveur la laine parmi les *nosṣâk*. Cela rend plus vraisemblable la dérivation de « ṣoûfî » de « ṣoûf » (Cf. Nöldeke, *ZDMG*, XLVIII, p. 45, etc.) que j'ai jadis révoquée en doute. Cf. *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, p. 226. I. S., *Ṭabaq.*, V, 225, 5 : *nâsik*, « vêtu de laine ».

(6) I. S., *Ṭabaq.*, V, 161 ; 236, 19 et 21 ; Qotaiba, *'Oyoûn*, 348, 8.

Ḥosain, enveloppé d'habits de soie (1). Les parfums (2) — nous le savons déjà — formaient une autre de leurs spécialités. Personne n'en connaissait de plus exquis. Ils possédaient aussi les montures les plus fringantes (3); Sokaina, la sémillante petite-fille de ʿAlî, donnait le ton pour les modes féminines (4). ʿAlides et ʿAbbâsides rivalisaient entre eux de luxe et de prodigalités insensées (5).

A défaut d'autres faits glorieux, la tradition, toujours partiale pour les « gens de la maison », ne se lasse pas de citer des traits de leur générosité (6). Elle leur devenait d'autant plus facile que les Omaiyades consentaient à l'alimenter (7), sauf à s'attirer le reproche de les avoir laissés dans le besoin (8). La tranquillité de l'état, pensaient-ils avec Moʿâwia, méritait d'être achetée à ce prix (9). Ces sacrifices ne dispensaient pas le monarque de faire activement surveiller les ʿAlides et surtout

---

(1) Dînawarî, 269, 6; Ṭab., II, 359, 364, 366.

(2) Le Prophète paraît les avoir recommandés pour la réunion du Vendredi; utile précaution dans un climat brûlant. Boḫârî, I, 224-226. Les fumigations d'encens, très recommandées pour les habits, pouvaient être un excellent spécifique contre la vermine, un des fléaux du Ḥiǵâz. Cf. Aḫṭal, 152, 5.

(3) Ḥoṣrî, I, 68; *Kâmil*, 226, 4, etc.; *Aǧ.*, XIV, 78, 7.

(4) *Aǧ.*, XIV, 165.

(5) Voir p. ex. *ʿIqd*, I, 248, 2 a. d. l.; *Kâmil*, 478, 9; *Aǧ.*, XI, 68, 2 a. d. l. D'un odorat délicat, —il redoutait l'odeur de l'ail, Caetani, *Annali*, p. 380, — Mahomet faisait grand usage de parfums. Boḫârî, I, 75, n° 6; 77, n° 12 et 13; de même Ibn ʿOmar: il parfume ses aliments, ses habits deux fois par jour. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 109; 112, 1; 114, 8; 115 d. l.; 118, 18. Le Prophète le revêt d'un habit de soie. *Ṭabaq.*, IV¹, 107, 17; il en fait autant pour les « Fawâṭim » (femmes du nom de Fâṭima) de sa famille. *Osd*, V, 519 en haut.

(6) *ʿIqd*, I, 110-111; Baihaqî, 55-57; Yaʿqoûbî, II, 268, 6; Nawawî, 338; *Aǧ.*, XI, 68; surtout 69, 8. La générosité des ʿAlides forme le thème favori des *Hâšimiyât* de Komait. Le poète fait sourire, quand il vante leur courage guerrier. Un autre les représente comme « passant le jour à jeûner, la nuit à prier ». *Aǧ.*, XXI, 10, l. 10. Tous sont qualifiés de سجّاد, عابد, ناسك, قُرّاء, portant au front la marque des prostrations. Masʿoûdî, V, 168; I. S., *Ṭabaq.*, V, 13 d. l.; 15, 4; 230, 16, 20, 26; 233, 17; 237, 18.

(7) Cf. *ʿIqd*, I, 146.

(8) I. S., *Ṭabaq.*, V, 288-89.

(9) Aux reproches des fils de ʿAlî sur ses prodigalités, Ibn Ǧaʿfar répond sentencieusement: « Allah m'a habitué à ses bienfaits ». *ʿIqd*, I, 83. La véritable Providence des Hâšimites étaient les Omaiyades.

Ḥosain, le seul qui lui parût dangereux et dont il ne pouvait ignorer les visées ambitieuses (1). Dans ce but, il nommait de préférence dans le Ḥiǵâz des gouverneurs énergiques de la trempe de Marwân ibn al-Ḥakam. Ils l'informaient régulièrement de leurs mouvements (2).

L'absence d'intelligence politique, la légèreté des descendants de ʿAlî (3), ou en général de Hâśim, a frappé les annalistes arabes eux-mêmes. Comme ils se chargent de nous l'apprendre, on connaît seulement trois califes, ayant eu l'insigne honneur de descendre de deux parents hâśimites. Or, tous les trois furent inintelligents et malheureux (4). Au dire d'Aḥnaf, ils n'entendaient rien ni au gouvernement, ni aux finances ni à la guerre (5). Les divisions, régnant dès lors parmi le « ahl al-bait », rendaient la surveillance plus facile. Quand on voit Moʿâwia et, à sa suite, l'astucieux gouverneur d'Egypte ʿAmrou rappeler à Ibn ʿAbbâs que la mort de Ḥasan lui permet d'aspirer au rôle de chef de famille (6), il est permis de soupçonner dans cette insinuation une arrière-pensée machiavélique. Le souverain, toujours soucieux de prévenir les conséquences d'une trop grande intimité chez les Omaiyades (7), devait les redouter chez ces parents hâśimites, s'obstinant à ne pas désarmer. L'union rattachant les uns aux autres les Arabes de même origine en face d'un péril extérieur, cette union n'est pas tellement étroite que l'intérieur de la tribu, du clan, de la tente ne reproduisent fréquemment, quoique sur une plus petite échelle, l'aspect anarchique du désert (8). Là encore on peut constater le *manus omnium contra omnes*. S'il faut en croire Mahomet, l'envie serait

---

(1) *ʿIqd*, II, 141, 6; 142, 3 a. d. l.; 143, 2. Le calife entretenait au Ḥiǵâz des espions, chargés de le renseigner. Ḥosrî, I, 65; cf. *Aǧ.*, XVIII, 162, 11 a. d.l.; Dînawarî, 245, 11; Barhebræus, *Dynasties*, p. 187, 8; Baihaqî, 154, 2, etc.

(2) *Ḥamîs*, II, 294, 7.

(3) Voir *Aǧ.*, XVII, 104-05, les excentricités qu'ils se permettent à Médine.

(4) Cf. *Osd*, V, 517.

(5) Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 255, 15.

(6) Yaʿqoûbî, II, 268, 4; *ʿIqd*, II, 138; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, II, 29, 5.

(7) Cf. *MFO*, I, p. 89.

(8) Cf. la réponse du calife Aboû'l-ʿAbbâs (*ʿIqd*, I, 233 d. l.).

le péché national des Arabes (1). « Aqârib 'aqârib » disaient-ils sentencieusement (2), pour traduire la défiance que leur inspiraient leurs proches.

La famille de 'Alî en offrait le moins édifiant spectacle (3). Son frère 'Aqîl le tenait en médiocre estime. Il l'avait, nous le savons, combattu à Ṣiffîn. Fâṭima ne paraît pas s'être montrée plus tendre (4) pour cet époux, dont le physique peu gracieux (5) ne pouvait faire oublier la pauvreté d'esprit. 'Alî lui eût volontiers rendu la liberté ; mais le Prophète s'y opposa (6). L'ambition de cette femme, — de son vivant elle lui défendit de reconnaître Aboû Bakr (7), — les nombreux mariages (8) postérieurs de 'Alî multiplièrent les germes de division, augmentés encore par la vénération idolâtrique, dont on commençait à entourer la famille de Mahomet (9). Ḥosain éprouvait pour Ḥasan une médiocre tendresse. Il désapprouva vivement sa soumission à Mo'âwia (10). Tous les deux entretenaient des relations tendues avec les autres fils de leur père, surtout avec Moḥammad ibn al-Ḥanafiya (11). Ils affecteront de l'ignorer, si même ils ne le traiteront pas comme un fils d'esclave (12).

---

(1) Ṭab., I, 2516, 5.

(2) *'Iqd*, I, 233.

(3) Cf. *ZDMG*, LII, p. 20; Ibn Hiśâm, 422, 7 a. d. l.; Boḫârî, II, 440. Śahrastânî (15-17) signale leurs divisions précoces.

(4) Cf. Boḫârî, I, 122, n° 58. Elle fit une scène, quand Mahomet lui proposa d'épouser 'Alî. *Osd*, V, 520.

(5) Nous avons signalé son embonpoint. 'Alî souffrait des yeux. Boḫârî, III, 125, 5. Sa pauvreté était extrême au moment de son mariage. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 12, 13, 14, 16; Qotaiba, *Ma'ârif*, 70.

(6) Cf. *ZDMG*, XXXVIII, p. 388, 390, 391; Qotaiba, *Ma'ârif*, 147.

(7) Boḫârî, III, 131.

(8) Cf. Ṭab., I, 3470-73.

(9) Elle est condamnée par Ibn al-Ḥanafiya et qualifiée d'idolâtrie ; il ne manqua pas d'en profiter. I. S., *Ṭabaq.*, V, 68-69. Pourtant 'Obaidallah, fils de 'Alî, est tué dans l'armée de Moṣ'ab, où personne ne veut le connaître. Qotaiba, *Ma'ârif*, 138, 13. Il en sera question à propos de Moḫtâr.

(10) Ṭab., II, 3, l. 12. Ḥasan blâma Ḥosain au sujet de son mariage avec la mère de Sokaina. *Aġ.*, XIV, 163, 3 a. d. l. A ce propos, on mentionne les « plumes de l'archange Gabriel », portées comme amulettes par les deux frères. *Aġ.*, loc. cit.

(11) Ḥoṣrî, I, 64-65.

(12) On pourrait le déduire de Qotaiba, *Ma'ârif*, 70.

Sur son lit de mort, ʿAlî avait cru devoir rappeler à ses aînés leurs obligations envers le fils de son épouse ḥanafite (1). L'existence des sectes, se réclamant du nom de Moḥammad, suffirait à faire supposer qu'il ne marcha pas toujours d'accord avec les enfants de Fâṭima (2). Le šîʿitisme outré et extravagant date de lui. Il n'eut garde de suivre Ḥosain dans sa folle équipée de Karbalâ. Plus chevaleresques, ceux de ʿAqîl (3) ne voulurent pas, en cette grave circonstance, faire bande à part et séparer leur cause de celle de leur cousin : conduite méritoire chez des fils de ʿAqîl ! Après la mort de Ḥosain, l'attitude d'Ibn al-Ḥanafiya demeura équivoque. Il travailla à réunir des partisans (4). Il s'engagea dans une série de misérables intrigues avec l'imposteur Moḫtâr(5), accepta de lui d'énormes cadeaux, se laissa donner le titre de Mahdî (6), se conduisit enfin, comme si ses aînés n'avaient pas laissé de postérité. Il ne tint pas à lui de passer pour le chef unique de la « šîʿa », pour le seul représentant des « gens de la maison », aux dépens de la descendance directe du Prophète (7), entreprise où son fils réussira mieux (8). Et pourtant, ni lui ni son père ne pouvaient se réclamer de leur parenté avec Mahomet (9), dont pas une goutte de sang (10) ne coulait en leurs veines. Le principe de la légitimité, invoquée par eux contre les Banoû Omaiya aurait dû profiter exclusivement à la postérité de Ḥasan et de Ḥosain.

---

(1) Voir p. ex. Ibn al-Aṯîr, III, 170, 1 ; Nawawî, 114; Masʿoûdî, IV, 432.

(2) Son fils favorisa les projets des « ġolât ». Wellhausen, *Reich*, p. 313. Ibn al-Ḥanafiya ne blâme pas les extravagances de partisans, comme Koṯaiyir, Ḫindif et Ṭofail. *Aġ.*, XI, 46-47; Qotaiba, *Maʿârif*, 73, 17.

(3) Qotaiba, *Maʿârif*, 67.

(4) *Aġ.*, VI, 47, 1 ; il possède sa « šîʿa » propre. *Aġ.*, VIII, 32.

(5) On essaie en vain de le disculper. I. S., *Ṭabaq*, V, 77, 27.

(6) Cf. Ṭab., II, 607; I. S., *Ṭabaq.*, V, 68-70. Nous y reviendrons en étudiant le règne de ʿAbdalmalik.

(7) Ṭab., II, 220, 228, 607-08.

(8) Qotaiba, *Maʿârif*, 73, 17; Masʿoûdî, V, 180.

(9) Jamais, comme à Ḥasan et à Ḥosain, on ne leur donne le titre de ابن بنت رسول الله. ʿAlî reconnaît que : إن هلكا انقطع نسل محمد صلعم. Ṭab., I, 3347, 3. Ces circonstances, sans parler de la nullité intellectuelle d'Ibn al-Ḥanafiya, devaient le rendre un instrument plus souple entre les mains de l'habile jongleur Moḫtâr. Voir un trait cité dans Qotaiba, *ʿOyoûn*, 242, 8, etc.

(10) Ibn Zobair le lui rappelle. Masʿoûdî, V, 186.

Cette action isolée n'était pas la première à révéler à tous les yeux les divisions, séparant les diverses branches de la famille de ʿAbdalmoṭṭalib (1). Elle remontait peut-être aux temps du Prophète. Ce dernier, nous le savons, n'aimait pas son oncle ʿAbbâs (2). Fait prisonnier à Badr, ʿAbbâs voulut se donner comme depuis longtemps, mais en secret, converti à l'islam. Son neveu, refusant de le croire, le traita de menteur. Comme ʿAbbâs réclamait une réduction sur le prix de sa rançon, « Non, non ! s'écria Mahomet, pas un centime لا درهما » (3). Plus tard, le Prophète dénonça publiquement ses spéculations usuraires (4). Il l'exclut des gratifications, accordées aux *ralliés* المؤلفة قلوبهم, quoique sa conversion fût à peu près contemporaine de la leur (5). Homme d'argent et d'une avarice notoire, intéressé en toutes ses démarches (6), il paraît par ces défauts s'être aliéné le cœur de Mahomet, scandalisé de tant de cupidité (7) et regrettant de ne retrouver chez lui ni le dévoûment aveugle d'Aboû Bakr et de ʿOmar, ni la générosité sans bornes de ʿOṯmân (8). Ses contribules de Qoraiš ne témoignent pas plus d'affection à l'usurier. Le ḥadîṯ le constate et en profite pour attribuer au Maître une de ces déclarations retentissantes (9),

---

(1) *ʿIqd*, I, 233 d. l.; II, 123, 18. Ḥasan blâme ʿAbdallah ibn Ǧaʿfar. Boḫârî, III, 421, 11. Au 4e siècle de l'hégire, les descendants de Ǧaʿfar frère de ʿAlî se trouvent en guerre avec ceux de Ḥasan fils de ʿAlî. Iṣṭaḫrî, 21-22; *ZDMG*, XL, p. 159.

(2) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 297, 22; et le petit fragment de Moûsâ ibn ʿOqba, publié par Sachau dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1904, p. 454.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 8; *Aġ.*, IV, 33. « Tu es sans vergogne comme ton père », dira à Ibn ʿAbbâs le calife ʿOmar. Sur la date tardive de la conversion de ʿAbbâs, voir l'aveu de son fils. Boḫârî, I, 339 d. l., où la tradition s'efforce d'avantager ce dernier en le plaçant parmi les مستضعفون.

(4) Ibn Hiśâm, 968; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 163.

(5) Peut-être antérieure de deux jours. Cf. Ṭab., I, 1679-80.

(6) Boḫârî, II, 294, 12 ; I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 5, l. 17; 9, l. 18, etc., 20; Yaʿqoûbî, II, 139, 3; la tradition fait des efforts en sens contraire, Qotaiba, *ʿOyoûn*, 390, 6; comment il se dérobe à l'obligation de la « Ṣadaqa ». Boḫârî, I, 373.

(7) Cf. Boḫârî, I, 116, n° 42. Il lui refuse, malgré ses instances, la fonction de « moṣaddiq ». *Osd*, V, 325-326.

(8) Cf. *Osd*, III, 290 : Mahomet descend de son minbar pour remercier publiquement ʿOṯmân.

(9) مهجرتك آخر الهجرة dit Mahomet à ʿAbbâs. Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 23, 8: cela veut dire

à la plus grande gloire des futurs califes de Bagdad (1). Aussi à partir du « fatḥ » de la Mecque, 'Abbâs demeure-t-il dans l'ombre et se perd dans la foule des Ṣaḥâbîs, malgré les efforts désespérés des traditionnalistes 'abbâsides pour le mettre en évidence (2). A ce zèle suspect nous devons la fameuse cérémonie de l'*istisqâ*' sous 'Omar (3). On y prête à ce calife pour les Hâšimites une vénération, qu'il n'a jamais éprouvée (4). Avec 'Alî, 'Abbâs ne paraît pas avoir vécu en meilleure intelligence (5). Gouverneur de Baṣra, son fils 'Abdallah avait trahi 'Alî, en quittant son poste avec la caisse de l'état (6). Plus tard, commandant des troupes de Ḥasan, il n'hésita pas à se vendre à Mo'âwia (7). Les fils de Fâṭima ne pouvaient oublier ce passé. Profitant des dissentiments qui les séparaient de leurs frères cadets, Ibn 'Abbâs semble avoir noué avec ces derniers des intrigues (8). En

---

qu'il avait émigré le dernier de tous. Au dire de la tradition, le Prophète, en l'honneur de son oncle, a clos par lui l'ère de l'émigration ; voilà pourquoi elle le fait ajouter : كما انّ نبوّتي آخر النبوّة. On voulait éviter de le voir confondu dans la foule des مهاجرة الفتح : cette dernière qualification étant un médiocre certificat de ferveur musulmane, comme celle de مؤلّفة. Comp. Balâḏorî, 268, 11. 'Alî l'emploie explicitement comme une injure. Dînawarî, 175, 1. On peut se demander si, pour ce motif, la tradition orthodoxe ne l'aurait pas enlevé de la liste des *rallîés*. Toute l'histoire de sa conversion et de sa « mohâǧara » est un tissu de contradictions.

(1) *Osd*, III, 331 en bas ; autre ḥadîṯ (p. 340), destiné à montrer l'affection du Prophète pour les fils de 'Abbâs.

(2) *ZDMG*, LII, p. 25. Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 43-44, où 'Abbâs est cité, comme un modèle de loyauté.

(3) D'après nous, le noyau primitif de la légende se trouve dans *Aġ.*, XI, 80 : 'Abbâs n'y figure pas. P. 81, *ibid.*, une variante introduit l'ancêtre des 'Abbâsides ; sous cette dernière forme le récit a été accueilli par les recueils orthodoxes. I. S., *Ṭabaq* III¹, 231-232.

(4) On l'a vu plus haut. Il les a constamment écartés des fonctions publiques, largement ouvertes par lui aux Omaiyades.

(5) Cf. Baihaqî, 397.

(6) Voir les violents reproches de 'Alî à cette occasion. Qotaiba, *'Oyoûn*, 77-78.

(7) Cf. Wellhausen, *Retch*, p. 66-70.

(8) Wellhausen, *Retch*, p. 313 ; *ZDMG*, LII, p. 17. La mort de Ḥasan, le laissa indifférent. *Ḥamts*, II, 294, 6, etc. ; *ZDMG*, XXXVIII, p. 156, 394 ; Ya'qoûbî, II, 356. Chez les 'Abbâsides la paix intérieure laissait aussi à désirer ; le fils d'Ibn 'Abbâs assassine son frère Salîṭ. Ya'qoûbî, II, 338, 1. Aboû Moslim se donnera plus tard pour Salîṭ. Ṭab., III, 114.

même temps l'étude et la diffusion des ḥadîṯ (1) lui servaient de prétexte pour grouper des partisans (2), chargés de préparer le triomphe des ʿAbbâsides (3). Contre les ʿAlides il soutint âprement ses droits au monopole de la *siqâya* (4).

Un fait demeure acquis : nous trouvons constamment ʿAbdallah, fils de ʿAbbâs, à la cour de Damas (5) ; et cela, au mépris des convenances les plus vulgaires, aussitôt après l'abdication de Ḥasan (6). Ce dernier, en dépit de son assiduité, se voit fréquemment précédé à l'audience du calife par Ibn ʿAbbâs (7). C'est bien le type du courtisan, empressé et surtout intéressé. On reconnaît l'homme à qui ʿOmar avait reproché son manque de scrupule, l'ancien fonctionnaire traître à ʿAlî, son parent et son bienfaiteur (8). Le jour où Moʿâwia apprit la mort de Ḥasan, il crut devoir offrir ses condoléances à Ibn ʿAbbâs. Devinant les projets de son ambition, il lui fit observer que cette mort le rendait chef de la famille des Hâšimites (9). A ces consolations, d'une inspiration vraisemblablement intéressée, Ibn ʿAbbâs répondit par une basse flatterie. Le calife, connaissant son homme, s'empressa de le récompenser par un cadeau de 100 000 dirhems (10). Ibn ʿAbbâs déconseilla, il est vrai, le départ de Ḥosain pour l'Iraq. Il se garda surtout de le suivre, comptant bien, comme le lui repro-

---

(1) Cf. Baihaqî, 42. On commença de bonne heure à les suspecter. Ǧâḥiẓ, *Opuscula*, 58, 12.

(2) Ibn Zobair le lui reproche. *Aġ.*, XIII, 168, 21.

(3) Le silence des *Hâšimiyât* de Komait à l'endroit des ʿAbbâsides (voir plus haut p. 47, n. 2) semble indiquer entre les deux branches des relations peu cordiales.

(4) Cf. Azraqî, 70-71.

(5) Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 136, etc. ; *ʿIqd*, I, 286, 5 ; Baihaqî, 45, 79 ; Ṭab., II, 11, l. 11 ; Masʿoûdî, V, 8. Au lieu de « il se rendait porteur d'un message », traduisez : « il venait faire sa cour » وفد على.

(6) Ṭab., II, 11.

(7) Baihaqî, 79.

(8) *ʿIqd*, II, 300-301.

(9) Yaʿqoûbî, II, 268, 4. Comp. observation analogue de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi à Ibn ʿAbbâs : هالك رأس هذا الامر بعد علي. *ʿIqd*, II, 138, 21 ; Masʿoûdî, V, 8 : au lieu de « Fakhîtah sortit d'une espèce de cellule qu'elle occupait à la mosquée », traduisez : « elle sortit de sa chambre » (qu'elle occupait au palais d'Al-Ḥaḍrâʾ en sa qualité de princesse omaiyade).

(10) *Ḥamîs*, II, 294, 6, etc.

cha Ibn Zobair, l'exploiter au profit de ses calculs ambitieux (1). L'abandon des principaux Hâšimites ne contribua pas peu à l'échec de la folle équipée. Elle fournit l'occasion à ʿAbdallah ibn Ǧaʿfar de manifester son désaccord avec Ḥosain, lequel, après avoir entraîné dans sa perte deux enfants d'Ibn Ǧaʿfar (2), l'avait exposé lui-même au ressentiment des Omaiyades (3), pourvoyeurs généreux de ses prodigalités.

L'argent! voilà la passion dominante du fils (4) de l'ancien usurier de la Mecque. Pour s'en procurer, Ibn ʿAbbâs ne craignait pas de torturer en sa faveur les versets du Qoran (5). Sa cupidité et sa verve insolente mettaient à de rudes épreuves la patience proverbiale de Moʿâwia. Pour lui fermer la bouche, le fils d'Aboû Sofiân ne trouvait pas de meilleur moyen que de lui doubler sa pension (6), ou d'augmenter le chiffre de ses générosités : elles atteignaient parfois la somme énorme d'un million de dirhems (7). En d'autres circonstances, cédant au dégoût, le monarque ne se gênait pas pour lui reprocher l'indignité de sa conduite vis-à-vis de ʿAlî, le menaçait de lui faire « rendre gorge », de le traiter enfin en concussionnaire, de le forcer à restituer les millions, par lui volés au trésor de Baṣra (8). A ces invectives méritées Ibn ʿAbbâs opposait une défense, révoltante de cynisme (9). Quand il fut question de faire reconnaître Yazîd, comme héritier présomptif, Moʿâwia, si empressé à lui assurer la *baiʿa* des principaux Qoraišites, ne s'inquiéta pas d'Ibn ʿAbbâs ; il feindra d'ignorer ce personnage, déconsidéré par son égoïsme et son manque de

(1) Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 153, 7.

(2) *Aġ.*, XI, 70, 15; Ṭab., II, 384, 9, où son maulâ traduit la pensée intime de son maître. Ce dernier le blâme surtout de l'avoir rendue publique.

(3) Ils ne voulurent pas profiter de l'occasion.

(4) Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 382-83.

(5) *ʿIqd*, II, 299, 6 a. d. l. Comp. *ʿIqd*, II, 137, 1.

(6) Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 154, 11.

(7) *Ḥamîs*, II, 294, 6.

(8) *ʿIqd*, II, 135. Voir dans Qotaiba (*ʿOyoûn*, 390, 6) les efforts de la tradition pour faire croire à la générosité de ʿAbbâs. On a confondu ʿAbdallah avec son frère le libéral ʿObaidallah. La même confusion sera tentée pour disculper du crime de trahison l'ancien gouverneur de Baṣra.

(9) *ʿIqd*, II, 136.

dignité (1). Ainsi fera Yazîd. Ils le laisseront à ses travaux d'exégèse et de casuistique islamites (2); l'ancêtre des 'Abbâsides leur préférera souvent l'étude plus profane de la poésie (3). Loin de s'en offusquer, comme elle le fait pour les Omaiyades, la tradition préfère y retrouver une preuve de l'étendue de ses connaissances (4).

Moins dévergondé, son frère 'Obaidallah (5) prenait garde pourtant de fronder le régime établi. On le voit lui aussi venir faire sa cour aux califes syriens et accepter leur cadeaux (6). A l'encontre des autres Hâšimites, presque tous fixés au Ḥigâz, il paraît avoir de préférence résidé au Yémen, l'ancienne province gouvernée par lui (7).

Parmi les descendants de Hâšim, 'Aqîl se trouvait occuper une situation à part. Il avait, bien avant la bataille de Ṣiffîn, embrassé le parti de Mo'âwia: c'est-à-dire à une époque, où les chances paraissant surtout favoriser 'Alî, il fallait faire preuve de courage pour se prononcer en faveur de son adversaire. Mari d'une tante de Mo'âwia (8), 'Aqîl pouvait, sans déroger, fréquenter la cour de Damas (9). Son attitude demeura généralement digne. Quand il vit 'Alî réduit à l'extrémité, serré de près par Mo'âwia, il s'offrit pour aller le secourir avec tous les siens (10). Jamais il ne laissa en sa présence (11) attaquer la mémoire de ce frère, dont il n'avait pas eu à se louer (12). C'était, nous le savons, un homme

---

(1) Ṭab., II, 177, 10; 196. A cet Ibn 'Abbâs la tradition attribue le don des miracles. Cf. Ḥoṣrî, III, 315; *Mowaššâ* (éd. Brünnow), 73, 1; il est surnommé حَبْرُ الأُمَّة. *Osd*, III, 193.

(2) De là sa réputation de science chez les musulmans : كان يُسمّى البحر لسَعَة علمه. *Osd*, III, 193, 2.

(3) Voir un trait dans *Aġ.*, I, 34 en bas. Comp. *Osd*, III, 193, 4 a. d. l.

(4) Cf. *Osd*, III, 193.

(5) Sur sa générosité, cf. *'Iqd*, I, 110-111; *Osd*, III, 340; Qotaiba, *'Oyoûn*, 382-83.

(6) *'Iqd*, I, 111. Son entrevue à la cour de Damas avec Bosr ibn Abi Arṭa'a. *Aġ.*, XV 47, (à la 5 a. d. l., il faut lire 'Obaidallah).

(7) Cf. *Osd*, III, 340-41.

(8) *'Iqd*, II, 146; Qotaiba, *Ma'ârif*, 67.

(9) Mas'oûdî, V. 89; *'Iqd*, II, 134,135; *Kitâb al-Fâḍil*, 357.

(10) *Aġ.*, XV, 46.

(11) Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 23, 7.

(12) *Osd*, III, 423.

d'esprit (1); les traits de sa verve mordante atteignirent souvent les Omaiyades (2). Pas plus que les autres Hâšimites il ne refusa leurs générosités et permit à Mo'âwia de solder ses dettes (3).

Après 'Aqîl, 'Abdallah fils de Ǧa'far et neveu de 'Alî adopta vis-à-vis des Omaiyades l'attitude la plus franche. C'est une curieuse figure d'épicurien musulman (4), avide de distractions, de plaisirs mondains (5). Il faut nous arrêter à considérer « ce viveur de haut parage (6), dont la postérité fit un saint » (7).

S'il est une profession, condamnée par l'islam, c'est la musique (8). Or, Ibn Ga'far passa sa vie en compagnie de musiciens (9). A Médine, dans son palais, il entretient un véritable conservatoire d'artistes des deux sexes (10); il demeure, lui et les siens, en relations suivies avec tous les musiciens de son temps (11); il se fait le défenseur attitré de leurs intérêts à la cour de Damas (12). Entend-il parler d'un chanteur de mérite, d'une esclave musicienne en renom, il s'empresse de l'acheter ou de l'attacher à sa personne. Cette absence de tenue chez un Manâfite, cette promiscuité avec des gens suspects (13), chez un membre de la famille du Prophète ne

---

(1) Nawawî, 427; *ZDMG*, XXXVIII, p. 391; *'Iqd*, II, 146. Abou Sa'îd, fils de 'Aqîl, hérita de son esprit. *'Iqd*, II, 138-139.

(2) *'Iqd*, II, 134-135; Baihaqî, 492.

(3) *'Iqd*, II, 134; *Osd*, III, 423; *Kitâb al-Fâḍil*, 357.

(4) Cf. *'Iqd*, III, 342, 12.

(5) *'Iqd*, II, 154, 5; *Aġ*., XIV, 9-11.

(6) « Lebensfrohe Grandseigneur ».

(7) Nöldeke, dans *WZKM*, XVII, p. 81.

(8) Cf. Ibn Ḥaǧar, III, 20 en bas. Le Prophète l'interdit, même quand elle ne contient pas de زمر. *Osd*, IV, 126 d. l. Il proteste contre la flûte d'un berger. I. S., *Ṭabaq*., IV[1], 120, 12.

(9) *'Iqd*, III, 229, 5 a. d. l.; 232 en bas; Baihaqî, 146-47. Il faut admirer la sérénité d'écrivains 'alides, comme l'auteur de l'*Aġânî*, quand ils promènent Ibn Ǧa'far dans le monde interlope des artistes de Médine.

(10) *'Iqd*, III, 234.

(11) *'Iqd*, III, 238; *Aġ*., VI, 29-30. Il les emmenait dans ses voyages.

(12) *Aġ*., VII, 189, 7, etc.

(13) Le poète Ḥoṭai'a lui-même trouve la musique immorale. *Aġ*., II, 52; Qotaiba, *Poesis*, 185.

manquèrent point de lui attirer les reproches de Mo'âwia et plus tard de 'Abdalmalik (1), peu favorables aux musiciens (2). Yazîd se montra moins sévère. Ce calife indulgent, dont il avait, du vivant de Mo'âwia, favorisé le penchant pour la musique, lui accorda son amitié, et ses fils en bénéficièrent également (3).

On ne rencontrait pas seulement des musiciens dans l'antichambre d'Ibn Ġa'far; on y coudoyait des individus encore plus malfamés (4). Ces détails permettent de deviner la vie de ce fils du martyr de Moûta (5). Même parmi les 'Alides, personne n'alla aussi loin dans la voie du luxe (6). On le dit l'inventeur du parfum précieux, nommé *ġâlia* (7); on le trouve couvert d'habits somptueux, parmi lesquels est signalée une *ġobba* de 300 dînârs (8). 'Alî avait déjà blâmé ces folles prodigalités (9). Elles dépassèrent toute mesure, quand, à la suite de Ḥasan (10), il vint se fixer à Médine (11), pour lors la ville la plus gaie de l'Orient musulman.

Dans l'Iraq, la profession musicale était vue de mauvais œil (12). Au Ḥiġâz, non seulement on la tolérait, mais on l'encourageait (13). Ibn Ġa'far

---

(1) *'Iqd*, III, 232-238; 253 en haut.

(2) Surtout Mo'âwia. Cf. Ṭab., II, 214, 17. Pour 'Abdalmalik, cf. *'Iqd*, III, 253 en haut. De passage à Médine, Mo'âwia surprend chez Ibn Ġa'far toute l'aristocratie en train d'applaudir un chanteur. *Aġ.*, VII, 189-90. Cela n'empêchera pas Mas'oûdî (V, 157) d'accuser le calife Yazîd d'avoir introduit le goût de la musique dans les villes saintes.

(3) Cf. *Aġ.*, XI, 71-72; 75-76.

(4) Ṭab., II, 215, 3; *Aġ.*, XIV, 9-11, notice de son maulâ, le musicien Bodaiḥ. Un autre 'Alide est ami d'Ibn 'Aiâa, *Aġ.*, II, 67; sur la valeur morale de cet artiste, voir *ibid.*, 62 en bas.

(5) Cf. Ġâḥiẓ, *Maḥâsin*, 155-56.

(6) *Aġ.*, VI, 30, 2.

(7) Ibn Rosteh, 198, 13, etc. Voir aussi plus haut : § VIII. — *Califat éphémère de Ḥasan.*

(8) *Aġ.*, XI, 68.

(9) Ġâḥiẓ, *Avares*, 209, 19.

(10) Auparavant, au dire de Dînawarî, 196, il se serait distingué à Ṣiffîn.

(11) Ṭab., II, 9, l. 9.

(12) Pour l'opposition sur ce point entre l'Iraq et le Ḥiġâz, cf. *'Iqd*, III, 227, 1; 229, 5; Qotaiba, *Ma'ârif*, 157 en bas.

(13) *Aġ.*, VIII, 161 en bas; Aboû'l-Fidâ, *Hist.*, I, 199. A la Mecque, les théologiens autorisent la musique. Wüstenfeld, *Chroniken*, II, p. 7-9. Dans des vers contre Médine, on reproche

y tomba complètement sous l'influence des artistes et des gens de plaisir. Cette passion ne tarda pas à le ruiner (1) ; par contre, il devint l'argument vivant de tous les partisans de la musique, heureux de pouvoir faire valoir un si haut patronage (2). Sa vie de dissipation, sa folle générosité (3), l'obligèrent fréquemment à solliciter les largesses de la cour de Damas. Elles ne lui firent pas défaut ; à diverses reprises il en reçut des cadeaux, allant de 100 à 900 mille dirhems (4). Précédemment il avait déjà emprunté un million à Zobair, le père du futur calife de la Mecque (5). Toujours besogneux, il accorda sa fille au terrible gouverneur omaiyade Ḥaǵǵâǵ, contre l'énorme dot d'un million et demi de dirhems (6). Il sut du moins se montrer reconnaissant (7) et alla jusqu'à donner à ses enfants les noms en faveur parmi les Omaiyades (8). Ses relations avec la dynastie sont généralement empreintes de cordialité (9), et l'on voit le vieux Mo'âwia le visiter en ses maladies (10). L'exemple de ce neveu de 'Alî montre que le rêve du monarque de rallier les Hâśimites n'était pas d'une réalisation impossible. Nature indolente et voluptueuse, Ibn Ǵa'far paraît

---

à cette ville d'apprécier seulement la musique. Comp. *Aǧ.*, II, 164 : épisode de No'mân ibn Baśîr à Médine.

(1) Il mourut endetté. *Aǧ.*, XI, 71 en bas.

(2) *'Iqd*, III, 234.

(3) Voir p. ex *Aǧ.*, XI, 68 ; 69, 8.

(4) *Aǧ.*, XI, 71, 11 ; *'Iqd*, I, 147 ; II, 142, 5 ; 230, 2, etc.

(5) *Osd*, III, 133, 5 a. d. l.

(6) *Aǧ.*, XIII, 107. Toute cette histoire est longuement exposée dans l'ouvrage, consacré à Ḥaǵǵâǵ par M. Périer, *Vie d'Al-Ḥadjdjâdj ibn Yousof*, p. 58-59.

(7) On verra aussi un autre Hâśimite instituer Yazîd I son héritier. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 41, 5.

(8) *Aǧ.*, XI, 71.

(9) *Aǧ.*, XIV, 10-11. Comp. *Aǧ.*, IV, 35, 64, 70 ; VII, 104, 189.

(10) *'Iqd*, I, 318, 4. Ibn Ǵa'far n'a pas été accueilli dans la liturgie des Noṣairîs, où l'on a donné place non seulement à 'Aqîl, mais à Aboû Ṭâlib et à Ṭâlib, tous deux morts païens. Voir la 14e sourate liturgique dans Solaimân-Effendi, *Al-Bâkoûra*, 33 ; pour l'attitude hostile de 'Aqîl et de Ṭâlib à l'égard de Mahomet, cf. Boḫârî, I, 402, 5, etc. Les Noṣairîs n'ont appris l'histoire de l'islam que dans les écrits de leurs maîtres śî'ites. Comme nous le suggérions dans *ROC*, 1901, p. 42, il serait intéressant de reprendre l'étude des personnalités historiques, empruntées par les Noṣairîs aux annales de l'islam.

avoir renoncé aux rêves d'ambition (1), et cette disposition le poussa à laisser grandir ses enfants dans l'ignorance (2).

Clôturons cette galerie de portraits hâśimites par une figure sympathique : celle de 'Alî fils de Ḥosain (3). D'une piété étroite, comme son intelligence, la bonté paraît avoir formé le fond de son caractère : on cite de lui des traits d'une charité vraiment évangélique, cherchant à demeurer cachée (4). Nature loyale, il garda le souvenir des égards dont Yazîd I entoura les survivants (5) du désastre de Karbalâ. Comme aux autres Hâśimites, Moḫtâr lui avait envoyé des cadeaux. Après la mort de l'imposteur, 'Alî, ne croyant pouvoir garder cet argent d'une provenance aussi suspecte, s'empressa d'écrire à 'Abdalmalik : « Moḫtâr m'a jadis envoyé 100 000 dirhems. Je n'ai pas pu les refuser alors ; mais je les tiens à votre disposition, envoyez-les reprendre. — Fils de mon oncle, répondit le calife, tu peux les conserver en conscience : j'en déclare l'usage légitime » (6). 'Alî les accepta (7). Il fut le seul parmi les Hâśimites à faire cette démarche, indice d'une âme délicate et loyale.

Les califes de Damas demeureront en somme fidèles à la ligne de conduite, inaugurée par Mo'âwia vis-à-vis des 'Alides : politique tolérante, digne d'un pouvoir ayant le sentiment de sa force et de sa responsabilité. Il serait injuste de mettre sur le compte des Omaiyades (8) la catastrophe de Karbalâ. La grande faute, commise alors par Yazîd, fut de se laisser surprendre par cette explosion des haines śî'ites. Elle fut provoquée par l'inconstance des Iraqains, non moins que par la légèreté de Ḥosain, se

---

(1) *Aġ.*, XI, 71, 13. La *da'wa* dont il est question dans l'*Aġâni* (IV, 168, 7 et 19 ; 171, etc.) n'a pas de sens politique ; elle désigne ici la qualité de دَعِيّ, membre prétendu d'un clan.

(2) *Aġ.*, XI, 73. Un autre 'Alide ignore l'âge de ses enfants. I. S., *Ṭabaq.*, V, 162, 22.

(3) Sa notice dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 156.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, V, 163-64 ; *Aġ.*, XIV, 77-78. Il pratique le pardon des injures. *Ṭabaq.*, V, 163, 10, etc.

(5) Ṭab., II, 377-78, 381 ; *'Iqd*, II, 313.

(6) طَيِّبَةً لَكَ.

(7) I. S., *Ṭabaq.*, V, 158.

(8) Nous le montrerons plus tard en traitant du règne de Yazîd.

ruant follement à une mort certaine. Mo'âwia l'avait prédite (1); et voilà pourquoi son testament recommandera à son successeur d'avoir l'œil ouvert sur Ḥosain.

Mais, comment justifier une autre mesure, procédant d'une inspiration moins libérale? Nous voulons parler des malédictions, prononcées en chaire contre 'Alî. Comment concilier ces provocations avec la politique conciliante de Mo'âwia vis-à-vis des Hâšimites?

Il s'agissait de neutraliser l'impression, produite par la théorie du légitimisme 'alide (2) qu'on ne craignait pas dès lors d'appuyer sur le mensonge (3). Mo'âwia connaissait la force de l'habitude et l'effet que devait produire sur l'esprit des masses (4) cette malédiction, venant régulièrement se mêler à l'exercice du culte et de la vie publique, si intimement mêlés à cette époque (5). L'instruction islamite très rudimentaire des Arabes syriens d'alors, en majorité anciens chrétiens (6); la longue campagne, menée par eux contre les meurtriers de 'Oṯmân, au premier rang desquels ils mettaient 'Alî: tout les avait préparés à cette mise en scène.

Si cette cérémonie nous fait sourire, elle glaçait d'épouvante les Arabes et leur inspirait une terreur superstitieuse. A leurs yeux tout *do'â'*, surtout accompagné de formes solennelles (7), obtenait *ex opere operato* (8) une

---

(1) Cf. Ṭab., II, 197, 1.

(2) Les *Hâšimiyât* de Komait en présentent la meilleure exposition versifiée.

(3) Ibn Sîrîn et le célèbre Ša'bî en conviennent. Boḫârî, II, 436; *'Iqd*, I, 268, 13 a. d. l. 'Aiša agit en sens contraire. Boḫârî, I, 173, 4, etc.; III, 187: elle supprime le nom de 'Alî.

(4) Cf. Mas'oûdî, V, 80-83.

(5) Se rappeler ce que nous avons exposé précédemment sur le rôle de la mosquée dans l'islam primitif. A cette époque, on ne sait quand elle cesse d'être un lieu de réunions politiques pour devenir un édifice cultuel. Cf. *MFO*, I, p. 62.

(6) Nous parlons des Syriens d'origine arabe.

(7) Ou dans un certain milieu, à la Mecque p. ex. (Cf. Boḫârî, I, 71, 11 etc.), ou par certains personnages, jouissant de la réputation d'être مُجَاب الدعوة. *Osd*, I, 173, 374, 386.

(8) Comp. cette parole, attribuée à Mahomet: الدُّعاء جُهد من اجناد الله. *Osd*, III, 40, 4 a. d. l.; comp. Balâḏorî, 9, 1; *Proverbes de Maïdânî* (éd. d'Egypte), I, 132 en bas.

sorte d'action infaillible (1), pour ainsi dire physique, quand même il était inconscient ou procédait d'une erreur (2). Mo'âwia partageait peut-être ces préjugés, puisqu'il attribuait sa boulimie chronique à une malédiction du Prophète (3). Mais, crédule ou non, l'habile politique, dirigeant de Damas les destinées de l'Orient, connaissait trop ses compatriotes pour négliger ce moyen de frapper leurs imaginations. L'expédient se trouvait justifié jusqu'à un certain point par les menées déloyales des adversaires de la dynastie et par l'exemple de 'Alî (4) lui-même (5). La glorification à outrance des « gens de la maison », personnellement si peu recommandables (6), était devenue une des formes de l'opposition au régime établi (7). Cette considération aurait pu suffire pour apaiser les scrupules de Mo'âwia et l'engager à retourner contre la réaction šî'ite les armes dont elle faisait usage.

D'avance il pouvait se promettre le succès, du moins en Syrie. Dans l'Iraq et au Ḥiǧâz, ces malédictions fournissaient fréquemment aux Šî'ites l'occasion de scènes tumultueuses. On interpellait l'orateur en chaire ; on l'injuriait, lui, ses parents, les califes de Damas et tous les Syriens (8). Heureux quand on ne l'accablait pas d'une grêle de cailloux (9). La police

(1) Cf. Wâqidî, 350-51 ; *Ḫamîs*, II, 239, 1 ; Ǧâḥiẓ, *Maḥâsin*, 160, 17 ; Boḫârî, I, 71, 11, etc. ; *MFO*, I, p. 102 ; Goldziher, *Abhandlungen*, I, p. 28-29, 38, 118. L'effet du do'â' de Sa'd ibn Abi Waqqâṣ était devenu proverbial. Ṭab., II, 1110, 12 ; Balâḏorî, 278 en bas ; *'Iqd*, I, 18 en bas. Des femmes également pouvaient être مُجابة الدعوة . *Osd*, V, 530, 9.

(2) Cf. *Ḫamîs*, II, 239, 1 ; un do'â' inconscient de Mahomet atteint son effet : prophétie *post eventum*, I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 107, 17-24. Tous les accidents sont expliqués par le do'â' : la mort de Aśtar, de Moḥammad, frère de 'Aîśa, etc. Cette dernière les ayant maudits, ils devaient périr misérablement.

(3) Balâḏorî, 473. Rapprochez les *tabellae devotionis* dans l'antiquité classique. Mo'âwia redoute la دعوة d'un prisonnier. Qotaiba, *'Oyoûn*, 124.

(4) Voir les injures dont il accable Mo'âwia et ses partisans. Ṭab., I, 3369, 15 ; 3371, 6 ; 3402, 15.

(5) Lequel avait commencé par maudire Mo'âwia et ses auxiliaires. Ṭab., I, 3360 en haut.

(6) On l'a vu plus haut, p. 34, 57, 64, etc.

(7) Cf. *M. S.*, II, p. 33.

(8) Sokaina à Médine : *Aġ.*, XIV, 165 ; à Koûfa, *Aġ.*, XVI, 2.

(9) Manifestation ordinaire du mécontentement de l'auditoire chez les Arabes d'alors. Cf. Dînawarî, 236 ; Ṭab., II, 459-60.

se voyait parfois obligée d'intervenir pour rétablir l'ordre et dégager le gouverneur omaiyade.

Mas'oûdî ne s'est pas mépris sur la portée de la mesure adoptée par Mo'âwia, et, comme il l'observe, « l'obéissance des Syriens arriva à ce degré que l'habitude de maudire 'Alî devint pour eux une *sonna* (1), dans laquelle ils grandissaient et avec laquelle ils mouraient » (2). Sous les 'Abbâsides, le calife Manṣoûr constatait, avec une satisfaction à peine déguisée, comment les Syriens transmettaient à leurs héritiers ce sentiment en même temps que leur propriétés et leur fortune (3). Maudire 'Alî, c'était comme le *delenda Carthago* de Caton : ils terminaient par cette péroraison leurs discours d'apparat (4).

Ainsi l'affirme du moins la vulgate, et ses affirmations ont généralement été jusqu'ici acceptées sans contrôle. L'insistance de la tradition antiomaiyade aurait dû pourtant éveiller le scepticisme de la critique. S'il faut en croire un des meilleurs connaisseurs de la période omaiyade, le Dr Becker, du temps de 'Omar II, les malédictions contre 'Alî faisaient partie des fonctions liturgiques (5). Nous éprouvons de la peine à admettre ce jugement ainsi formulé. Assurément nous acceptons la réalité des instructions de Mo'âwia, enjoignant à ses gouverneurs d'insister sur les mérites de 'Oṯmân, de supprimer au contraire les ḥadîṯ favorables à 'Alî (6). Ces recommandations ont pu provoquer chez certains fonctionnaires (7) des excès de zèle, et occasionner les scènes tumultueuses, signalées plus haut. Mo'âwia est-il allé plus loin ? Rien ne permet de l'affirmer. Du moins, nous ne connaissons aucun exemple d'une inattaquable authenticité, attestant que, dans le minbar, il se soit permis de maudire

(1) Voir le trait, cité dans *Kâmil*, 478, 9, etc. Comp. Baihaqî, 42, 6. Voir, dans *Aġ.*, XVI, 45, 4 a. d. l., la réflexion de 'Abdalmalik sur l'habitude des Syriens de maudire leurs ennemis. Elle ne s'est pas modifiée depuis.

(2) *Prairies*, V, p. 80.

(3) *Kitâb al-Fâḫir*, 379 en bas.

(4) Cf. *'Iqd*, II, 145, 8 a. d. l. ; comp. *'Iqd*, I, 160, 4.

(5) *Zeits. für Assyriol.*, XV, p. 28-29.

(6) Ṭab., II, 112; comp. *M. S.*, II, 35; *ZDMG*, L, p. 493.

(7) Comme Moġîra ibn Śo'ba, Ziâd, etc. Ya'qoûbî, II, 273, 280. Mais cet auteur et celui de l'*Aġânî*, qui reprend ces informations, sont suspects de شيعيّ.

'Alî. La convention avec Ḥasan (1) ne peut nous être opposée. Etant donné la surexcitation des passions politiques, ce dernier a pu exiger des mesures, destinées à prévenir des scènes, humiliantes pour son amour-propre et ses sentiments de fils : pendant les réunions de la ǧamâ'a, les orateurs respecteraient la mémoire de 'Alî et éviteraient les allusions pénibles au passé.

Dans le minbar de Médine, Mo'âwia renonça sans difficulté à toute mention désagréable pour la mémoire de son ancien adversaire (2). Le récit de son entrevue avec Sa'd ibn Abi Waqqâṣ ne contredit pas cette affirmation. La scène eut lieu au « Dâr an-nadwa » de la Mecque. Mo'âwia a pu fort bien s'y répandre en propos amers sur le compte de 'Alî (3). Mais il faudrait d'abord établir le degré de croyance du récit de Mas'oûdî. L'auteur des *Prairies d'or* est de ceux, dont les préventions 'alides excitent à bon droit la suspicion. Les *riwâyât*, préférées par lui, sont celles injurieuses pour la mémoire des personnages qui lui déplaisent (4). Les fils d'Aboû Sofiân et d'Aboû Waqqâṣ étaient de ce nombre. Il ne pouvait donc hésiter à accueillir une anecdote, où les deux interlocuteurs s'adressent à tour de rôle des invectives dans le plus pur goût šî'ite (5). Après la mort de Sa'd, Mo'âwia aurait de nouveau prescrit de maudire 'Alî en chaire. Ibn 'Abd Rabbihi (6) l'affirme du moins; mais, comme il néglige de donner un *isnâd*, rien n'oblige à le croire sur parole.

Il nous paraît plus équitable de décharger les Sofiânides de l'inculpation des malédictions officielles contre 'Alî. Sous les Marwânides, les choses ont pu se passer différemment (7). C'est le moment où la vénération pour 'Oṯmân prend, sous l'impulsion de la branche cadette, les proportions d'un

---

(1) Voir plus haut son califat.

(2) *'Iqd*, II, 305. Il défend à Boar ibn Abi Arta'a d'insulter 'Alî. *'Iqd*, II, 305, 4.

(3) Transformés en « malédictions » par Mas'oûdî, V, 40. Quand il est question des 'Alides et des Omaiyades, cet auteur perd toute sa sérénité. On ne peut nous opposer Ṭab., 3360, 4 : اذا قُنتَ لَعن عليًا وابنَ عبّاس والاشتر وحَسَنًا وحُسَينًا [معاوية] فكان. Il s'agit, croyons-nous, de la prière privée.

(4) Comme Ibn 'Omar, Aš'aṯ ibn Qais, etc.

(5) Mas'oûdî, V, 40-42.

(6) Cf. *'Iqd*, II, 305 en bas.

(7) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 163.

véritable culte, ayant pour pontifes des fonctionnaires de la trempe de Ḥaǵǵâǵ, de Hiśâm ibn Ismâ'îl (1), et de Ḫâlid al-Qasrî. D'après un renseignement digne de foi, ce dernier aurait le *premier* à la Mecque maudit solennellement 'Alî (2). Quant à Mo'âwia, nous pouvons nous en tenir au jugement porté par Ibn 'Abbâs. Après avoir accordé un juste tribut d'hommage à la noblesse de caractère du fils d'Aboû Sofiân, il ajouta : « Jamais il ne nous a insultés du haut de la chaire » (3).

Rien n'oblige à croire que les Syriens aient observé la même réserve (4). Au dire de Mas'oûdî, ils en arrivèrent à se représenter 'Alî comme un brigand vulgaire, comme un révolutionnaire de bas étage (5), négligeant la prière et les devoirs essentiels d'un musulman (6). La logique implacable des foules a bien pu les amener à se former cette idée d'*Aboû Torâb*, sobriquet sous lequel ils aimaient à le désigner, de même qu'ils qualifiaient ses partisans de *Torâbites* (7). Cette taquinerie assez inoffensive était une

---

(1) Nous le surprenons à Médine, maudissant *en chaire* 'Alî. I. S., *Ṭabaq.*, V, 163, 10, etc. Comp. Ya'qoûbî, II, 335, 339.

(2) Wüstenfeld, *Chroniken*, II, p. 36 en bas ; *Osd*, I, 91 , 134.

(3) Ibn 'Asâkir, XVII, notice de Walîd ibn 'Otba.

(4) Ils continuèrent à détester 'Alî, même après la chute du régime omaiyade. Pour étouffer une insurrection 'alide dans le Ḥiǵâz, Manṣoûr juge indispensable d'y envoyer un gouverneur syrien. *Kitâb al-Fâḫir*, 379-80. Au pélerinage, les Syriens molestent 'Alî fils de Ḥosain, le plus pacifique des 'Alides. I. S., *Ṭabaq.*, V, 162, 15. Cf. Mas'oûdî, IV, 451. Au III^e^ siècle, les Damasquins se distinguent encore par leur aversion pour 'Alî. *ZDMG*, L, p. 112.

(5) Mas'oûdî, V, 80; Ḥamza Iṣfahânî, 217.

(6) Cf. Ibn al-Aṯîr, III, 135, 13.

(7) Sur l'origine de ce surnom, cf. *ZDMG*, LII, p. 29-30. Il fut certainement mis en circulation par les adversaires de 'Alî, par ex. Abdallah ibn Zobair (*Aǧ.*, XIII, 168, 22), — circonstance permettant d'y soupçonner une signification déplaisante. Ils affectaient de même — comme l'a observé Nöldeke — de donner aux 'Alides le nom de descendants d'Aboû Ṭâlib, leur ancêtre, mort païen. Cf. *Kâmil*, 226, 478. Pour dégager la signification primitive et injurieuse d'Aboû Torâb, il suffit de comparer Ṭab., II, 129, 5; *Aǧ.*, XVI, 7; *'Iqd*, II, 305, 2 a. d. l.; III, 42. Plus tard, certains partisans de 'Alî l'adoptèrent comme cri de ralliement. Mas'oûdî, V, 217. Ainsi fait le poète Komait. *Hâšimiyât*, II, 25. La tradition orthodoxe, sous l'influence de tendances šî'ites, a fait de son mieux pour achever la réhabilitation du sobriquet. Cf. Ṭab., I, 1272, 14; 1273, 1274; Boḫârî, II, 434, 435; *Ḫamîs*, II, 275; *'Iqd*, II, 305 d. l. De là, il a pénétré chez les Noṣairîs, lesquels, dans

des petites vengeances (1), que se permettaient aussi les Omaiyades et surtout leurs fonctionnaires.

« Epargnez les ʿAlides ! Ne nous endossez pas la responsabilité du sang des Hâśimites ! » (2) Voilà la constante recommandation, adressée par les califes syriens à leurs représentants (3) dans les provinces (4). Ils continueront à les traiter comme des parents malheureux et aigris par l'infortune (5), sans se laisser rebuter par leurs accès de mauvaise humeur. Moʿâwia se mettra dans une violente colère contre Ziâd, coupable d'avoir rudoyé Ḥasan ; il lui enlèvera tout pouvoir sur lui et sur Ibn ʿAbbâs et lui enjoindra même de ne plus inquiéter leurs partisans (6).

Malgré les formes plus autocratiques de leur gouvernement, les Marwânides se distinguent à peine des Sofiânides dans leur politique à l'égard de la famille du Prophète. Si l'on peut en croire une tradition (7), au vieil Ibn ʿAbbâs, menacé de cécité, ʿAbdalmalik expédiera à Ṭâif par le *barîd* officiel des médecins chargés de le soigner (8). Walîd I poussera

---

leurs textes liturgiques, l'appliquent volontiers à leur idole, ʿAlî. Cf. R. Dussaud, *Hist. et religion des Noṣairis*, p. 77, 161, 176. Voir encore *M. S.*, II, 121.

(1) Elle répondait au sobriquet de « Naʿṯalî », donné à ʿOṯmân par leurs adversaires. Voir plus haut : § VI. — *Le parti des ʿOṯmâniya*, p. 11, n. 5.

(2) Cf. *ʿIqd*, II, 230 ; Dînawarî, 238. Moʿâwia reprend vivement un de ses plus dévoués capitaines pour avoir insulté ʿAlî en présence d'un de ses parents. Ṭab., II, 212.

(3) Portés à traiter sévèrement les ʿAlides. Un de ceux-ci est exposé en public à Médine. *Aġ.*, XXI, 261 d. l.

(4) Ṭab., II, 197, 2 ; Baihaqî, 55, 7 ; Yaʿqoûbî, II, 365 ; *ʿIqd*, II, 317 ; Masʿoûdî, V, 389.

(5) Comp. la réponse de Moʿâwia. *ʿIqd*, II, 142 d. l. Les Marwânides s'indignent de la prétention de Ḥaġġâġ d'épouser la fille d'Ibn Ǵaʿfar, une Manâfite !

(6) *ʿIqd*, III, 6 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 29.

(7) C'est seulement en 68 de l'hégire qu' Ibn ʿAbbâs se retira à Ṭâif ; et sa cécité est antérieure à cette date. Or, en 68, le Ḥiǵâz et toute l'Arabie relevaient d' Ibn Zobair. d'autre part, Ibn ʿAbbâs est mort vers 68 ; quoiqu'on assigne des dates postérieures, mais moins bien prouvées. Cf. *Osd*, III, 195 ; *Maʿârif*, 40, 1, où l'on place cette mort, entre 68 et 73 de l'hégire. On ne voit donc pas comment ʿAbdalmalik a pu s'intéresser à l'ancêtre aveugle des ʿAbbâsides, ni surtout lui envoyer un *barîd* à Ṭâif, avant 71, date de l'arrivée de Ḥaġġâġ en cette ville.

(8) Cf. Nawawî, 397, 9. Cadeau à un Hâśimite, *Aġ.*, XV, 3 en bas, 6. Générosité de ʿAbdalmalik envers le fils d'Ibn ʿAbbâs, Yaʿqoûbî, II, 327, 14.

la prévoyance jusqu'à assigner une rente annuelle, pour assurer la ration de l'âne, monture ordinaire d'un Hâšimite (1). D'après Maqdisî (80, 14), ce calife aurait fait reconstruire la mosquée de Médine, dans le but de se rendre désagréable aux 'Alides. Mais on connaît les préventions de ce géographe contre les Omaiyades (2), et aussi le motif réel de cette entreprise considérable. Les Hâšimites ne faisaient pourtant pas mystère de leurs rêves ambitieux (3). Dans ces occurrences, les Marwânides se contenteront de les admonester sévèrement (4). Parfois même ils devront se résigner à couper les pensions aux « gens de la maison » (5). Mais ces mesures passagères, contemporaines d'ailleurs de donations vraiment royales (6), feront d'autant mieux ressortir leur tolérance habituelle, si magnifiquement chantée par Aḫṭal (7).

Les Marwânides, dont le ḥilm mérite en définitive les éloges (8), accordés à celui du fils d'Aboû Sofiân, les Marwânides permettront aux 'Alides de se constituer à Médine une petite cour, d'y accueillir les hommages des poètes, même de Šî'ites aussi ridiculement outrés que Koṭaiyir (9). Les

---

(1) *Aġ.*, XV, 4.

(2) Cf. Maqdisî 365, 8; 384, 14, etc.

(3) *Kâmil*, 198, 5. Ḥasan prétend protéger sa šî'a contre Ziâd. *'Iqd*, III, 5 en bas. On a vu comment Mo'âwia va jusqu'à sanctionner cette prétention exorbitante.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, V, 239-240.

(5) *'Iqd*, I, 146, 4 a. d. l.

(6) Comme celle de 500 000 dirhems, accordée par 'Abdalmalik. Baihaqî, 501, 5. En cette voie les Marwânides allèrent moins loin que les Sofiânides. Les 'Alides se plaignirent même qu'ils les laissèrent dans le besoin. Cf. *Aġ.*, XIII, 105, 12-16; XV, 158; I. S., *Ṭabaq.*, V, 288-89. Le refus de payer 500 mille dirhems de dettes d'un 'Alide occasionne la révolte de ce dernier. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, V, 239-40.

(7) Cf. *MFO*, I, p. 74, 104.

(8) Aḫṭal y revient constamment. Voir son *Dîvan*, 39, 2; 78, 8; 80, 10; 189, 3. Farazdaq (173, 4 a. d. v.) reprend presque les mêmes expressions de son confrère chrétien. Comp. *Aġ.*, V, 160; VIII, 27; XIII, 45, 3 et 2 a. d. l. Walîd I permet à un poète de célébrer son bienfaiteur, fonctionnaire condamné au supplice. *Aġ.*, VIII, 182. 'Abdalmalik se fait réciter et approuve les vers d'un de ses poètes en l'honneur de Moṣ'ab. *Aġ.*, XV, 62. Il récompense un poète, maulâ des Anṣâr et dévoué aux 'Alides. *Aġ.*, III, 96. Autre poète du Ḥiǧâz, richement doté par les Omaiyades. *Aġ.*, III, 124 en bas.

(9) *Aġ.*, VIII, 32-33; *'Iqd*, I, 266; Qotaiba, *Poesis*, 323-329. Les *Hâšimiyât* de Komait sont un réquisitoire en vers contre les ennemis des Hâšimites. Les Marwânides tinrent

'Abbâsides auraient fait empaler, à tout le moins exiler (1) ces audacieux panégyristes. Hišâm pardonnera à Komait, le fougueux chantre des 'Alides et l'ennemi de la dynastie (2). Les califes syriens non seulement accueillent ces rimeurs dangereux; mais ils n'hésiteront pas, quand ils auront du talent, à les encourager par de riches cadeaux (3). Ils exileront le redoutable satirique Aḥwaṣ, pour avoir manqué de respect à la frivole Sokaina, laquelle répondra à ces égards des Omaiyades par d'incessantes provocations (4). 'Abdalmalik accordera à Ibn Ǵa'far les sommes, destinées par ce dernier à récompenser un de ses panégyristes, Ibn Qais ar-Roqayât, si gravement compromis comme partisan et admirateur de Moṣ'ab, le frère d'Ibn Zobair (5). Impossible de se montrer meilleurs princes! Leur attitude peut d'ailleurs se concilier avec l'existence de vexations de détail. A notre avis, c'est sous les Marwânides que le zèle mal inspiré de certains fonctionnaires aurait, en quelques villes, introduit l'habitude de maudire publiquement 'Alî. Ce loyalisme outré a pu être toléré par les califes, issus de Marwân; mais nous ne possédons pas la preuve qu'il ait été commandé par eux. La passion des annalistes iraqains s'est chargée de transformer des faits isolés en institution officielle.

A voir la façon, dont leur tolérance fut récompensée, on est tenté de

---

compte au poète de ne pas les avoir nommés. Il se permet une allusion plus transparente aux Sofiânides (cf. II, 31); mais cette audace ne pouvait trop déplaire à la branche cadette.

(1) Voir la conduite du tolérant Ma'moûn. *'Iqd*, II, 148-49. Le calife Manṣoûr fait enterrer vivant un poète, coupable d'avoir loué un 'Alide. *'Iqd*, III, 41.

(2) Cf. l'introduction des *Hâšimiyât*, p. XIV-XV.

(3) *Aǧ.*, VIII, 30. Le poète šî'ite Aiman (*Aǧ.*, XXI, 7, l. 19; voir ses vers p. 10) est choyé à la cour de Damas. Cf. sa notice dans *Aǧ.*, XXI, 7, etc. Signalons dès maintenant la duplicité de la plupart des poètes šî'ites : Aiman, Koṯaiyir, Komait et aussi Farazdaq. Ajoutez An-Namarî. Cf. Qotaiba, *Poesis*, 546 . Pour leur cupidité, voir *'Iqd*, III, 146. Un autre poète du Ḥiǵâz, vante son « marwânisme »; en réalité, il était Zobairite. *Aǧ.*, IV, 119, 9; 120, 5 et 7; 124 en bas. Les vers 'alides, cités, *Aǧ.*, XIX, 41, sont aussi attribués à un autre poète que Farazdaq. Cf. *ZDMG*, L, p. 112, n. 3.

(4) *Aǧ.*, IV, 43 en bas. Ils trouvent mauvais aussi qu'un Anṣârien ose se comparer à une Qoraišite. Ce sentiment est à noter: les prétentions dynastiques des Omaiyades supposaient la suprématie de Qoraiš.

(5) *Aǧ.*, IV, 159.

regretter leurs illusions libérales et de juger avec indulgence les sévères répressions des Ḥaǵǵâǵ, des Hiśâm ibn Isma'îl, des Ḫâlid al-Qasrî, lesquels dépassèrent toujours le sens des instructions, reçues de Damas (1).

Cette politique large et loyale contraste avec la froide perfidie (2), déployée par les califes de Bagdad. Après avoir profité de l'équivoque, attachée au nom des Hâśimites; après avoir exploité au profit de leur ambition le prestige, entourant les descendants de Fâṭima, ils ne tarderont pas à se constituer leurs geôliers (3) et se chargeront de remplir les pages du martyrologe 'alide.

Il restera à la postérité de 'Alî la ressource de les maudire (4), de regretter le temps où elle se plaignait de gémir « sous l'oppression des Banoû Marwân, cent fois plus tolérable que la justice des 'Abbâsides » (5). Les 'Alides conviendront alors que ces derniers « craignaient Dieu encore moins que les Omaiyades, qui n'avaient aucune obligation envers eux »; vainement ils chercheront chez les califes de Bagdad « la noblesse et la générosité, qui avaient distingué les souverains syriens » (6). Vers le même temps, c'est-à-dire sous le règne du libéral Al-Ma'moûn, un poète, se faisant l'écho de l'opinion publique, composait ce vers réprobateur :

« Non ! la tyrannie ne disparaîtra qu'avec le dernier 'Abbâside ! » (7)

Et, avant lui, le poète Aboû 'Aṭâ' as-Sindî s'était écrié :

« Qu'on nous rende la tyrannie des Marwânides ! Au feu la justice des fils de 'Abbâs ! » (8)

---

(1) Comme le prouvent les réprimandes qu'ils s'attirèrent du gouvernement central : nous le constaterons plus tard.

(2) A peine plus franche nous apparaît l'attitude de 'Omar. L'austère calife n'hésite pas à témoigner en faveur des privilèges célestes des 'Alides (*Aǵ.*, XVI, 37, 1, etc.), sauf à les priver de toute influence ici-bas.

(3) Comp. le jugement de Nöldeke, dans *ZDMG*, LII, p. 16-18 et *'Iqd*, I, 188, 14.

(4) *Iqd*, I, 233 d. l.

(5) *Aǵ.*, XVI, 84.

(6) *Aǵ.*, X, 106 (l. 17, lisez ابي فطرس); comp. *Aǵ.*, IV, 161, 1, où l'on retrouve l'orthographe exacte.

(7) *'Iqd*, II, 149, 3.

(8) Baihaqî, 270, 10. Le fameux Aboû Moslim redoute pour sa part les malédictions des victimes de la tyrannie 'abbâside, dont il a assis le pouvoir. Comp. *'Iqd*, III, 305-306 (à la p. 305, 4 a. d. l. lisez : حجر بن عدي).

X

MO'AWIA TYPE DU SOUVERAIN ARABE

Le « molk » des Omaiyades

Ils demeurent assis pendant la ḫoṭba

Question de la maqṣoûra

Mo'âwia fut non seulement le premier, mais sans conteste le plus remarquable des souverains Omaiyades. Son empreinte sur la dynastie, fondée par lui, demeura si profonde que les plus distingués parmi ses successeurs se borneront à le copier (1). Les Marwânides montrèrent en général (2) peu de sympathie pour sa mémoire. Cette froideur trouvait son explication dans la situation tendue, existant entre les deux branches de la famille (3), et aussi dans la désinvolture, mise par la branche cadette à évincer les Sofiânides. Le nom de Mo'âwia rappelait ces souvenirs. Cela ne les empêchera pas, dans les moments critiques, d'en faire appeler par leurs poètes à « la tradition du fils de Ḥarb » (4). L'on peut attribuer la chute du régime à l'oubli de la politique, dont le fondateur de la dynastie avait laissé de si mémorables leçons.

Dans la tradition musulmane, Mo'âwia passe pour le type le plus accompli du souverain arabe. Quand les auteurs de *nawâdir*, les collectionneurs d'anecdotes et d'anthologies ont à citer un trait, un dicton anonymes, regardant la haute politique ou le gouvernement des états, ils hésitent rarement à les attribuer à Mo'âwia, demeuré à leurs yeux la plus haute

(1) Au dire de Baihaqî, 154, ce fut le cas, non seulement de 'Abdalmalik (Cf. Mas'oûdî, V, 78), mais encore de Ziâd. Les 'Abbâsides n'agiront pas autrement. Baihaqî, 120, 5, etc.

(2) Noûs le verrons plus tard en étudiant le « Marwânisme » ou la politique de la branche cadette. 'Abdalmalik se souviendra de la politique de Mo'âwia envers Byzance et s'y conformera. Balâḏorî, 160.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 22, etc. : § III. — *Mo'âwia et les Omaiyades.*

(4) *Aġ.*, VI, 152, 6; *'Iqd*, II, 333 en bas.

personnification du souverain arabe. En cette matière, comme en celle du ḥilm, 'abbâsides et šî'ites oublient leurs préventions, heureux d'exhiber ce spécimen national de la sagesse royale. Au jugement de ses adversaires eux-mêmes, il était né pour être roi (1). Aucun, il est vrai, parmi les califes, ses successeurs, ne se trouva placé dans des conditions plus favorables pour se préparer à ses hautes destinées.

Né à la Mecque, cette métropole religieuse de l'ancienne Arabie, fils d'Aboû Sofiân, formé à l'école de ce chef incomparable (2), il débuta, jeune encore, comme secrétaire de Mahomet, ne possédant pas un sou vaillant (3), mais riche d'espérances et bien décidé à arriver. Dans cette position, il apprit à connaître les ressorts du régime inauguré par l'islam, et les hommes, avec lesquels il se trouverait plus tard en contact : l'autoritaire 'Omar, l'excellent 'Oṯmân, tout dévoué aux siens, l'inoffensif 'Alî ; puis toute une foule d'ambitieux vulgaires, comme Ṭalḥa, Zobair et 'Aiša, ou redoutables pour leurs talents et leur capacité d'intrigue comme 'Amrou ibn al-'Aṣi (4) et Moḡîra ibn Šo'ba ; enfin les Anṣârs au dévoûment naïf, et jaloux de Qoraiš, et les chef des tribus arabes, ralliés par l'intérêt sous la bannière de l'islam. Le souverain montrera plus tard combien il avait profité des leçons de sa jeunesse. Puis on voit successivement Mo'âwia, commandant en second une des plus importantes colonnes de l'armée d'invasion, gouverneur de Syrie et de Mésopotamie pendant 20 ans (5) et enfin calife pendant une période égale. Rarement

---

(1) Ṭab., II, 215, 12. On appelait le clan omaiyade « la maison royale de Qoraiš ». *'Iqd*, II, 155. Voir l'éloge de leurs qualités souveraines par un poète du Ḥiǧâz. *Aḡ.*, XXI, 144-45 ; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 94. Ibn 'Omar déclarait Mo'âwia « le premier des rois ». *Osd*, IV, 386, 8. Comme nous l'observerons plus loin, certains de ces témoignages sont tendancieux.

(2) Cf. son éloge, *Osd*, V, 216, 3.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 102. Dès lors on fait prédire son brillant avenir. Qotaiba, *'Oyoûn*, 270, 7.

(4) Sur la double orthographe 'Aṣ et 'Aṣi on peut maintenant consulter l'étude fortement documentée et extrêmement suggestive du Prof. K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, p. 139-140.

(5) Ou 19 ans. Cf. Dînawarî, 149.

une si longue carrière politique présenta une aussi remarquable unité (1) et un développement aussi prodigieux.

Mais, tout en reconnaissant ses qualités pour le haut commandement, ses ennemis — et l'islam orthodoxe a épousé leurs griefs — lui reprochaient en même temps d'avoir transformé le califat patriarcal, la خلافة النبوّة, le vicariat du Prophète, en « molk » ou souveraineté temporelle ; d'avoir pour ainsi dire sécularisé le pouvoir suprême au sein de l'islam ; de la *śoûrâ* à base représentative, de l'oligarchie, rêvée par les grands Ṣaḥâbîs, d'avoir fait une autocratie au profit de sa famille.

Sous l'empire des préjugés, des passions politiques ou religieuses, les termes les plus inoffensifs sont exposés à prendre une signification odieuse. Cela est arrivé pour *molk* et *malik*. Dans le principe, c'est à dire avant que des rivaux eussent trouvé intérêt à ameuter contre les Omaiyades l'opinion musulmane, ces termes devaient sans doute être fort innocents, puisqu'on les voit appliqués à Mahomet (2) et à ses deux premiers successeurs, ces idoles de la tradition orthodoxe (3). Dans un panégyrique, 'Omar est qualifié de roi par Ḥoṭai'a (4). Son homonyme, le pieux, l'austère fils de 'Abdal'azîz, « ce lis parmi les épines omaiyades », reçoit la même qualification (5). On ne traite pas autrement les souverains de Bagdad, issus de 'Abbâs, et nulle part on ne les entend protester contre une titulature aussi profane (6), pas plus que 'Abdallah ibn Zobair, malgré ses goûts vulgaires et son attitude si peu royale (7). Si cette liberté avait paru déplacée ou simplement compromettante, les panégyristes omaiya-

---

(1) Comme gouverneur il ne fut jamais ni destitué ni changé. C'est le seul exemple de l'histoire islamique.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 66, n. 2 ; *Osd*, V, 216, 16. Aboû Sofiân qualifie de *molk*, le régime inauguré par Mahomet. Ce dernier aurait dit à Mo'âwia : إذا ملكت فأحسن ; *'Iqd*, II, 303, 18 : ḥadîṯ tendancieux, prétendant faire prédire par le prophète le caractère profane du régime omaiyade. Cf. *Osd*, I, 102, 14.

(3) Celle du Ḥigâz surtout, comme l'observent avec humeur les califes 'Abbâsides. Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 246, 17.

(4) *Dîvan* (éd. Goldziher), X, 20; LXXXV, 1-2.

(5) Qotaiba, 319, 11.

(6) *Aġ.*, VII, 7, l. 17 et 12 ; XVII, 79, 12 ; XVIII, 85, 13 a. d. l.

(7) Qotaiba, 344, 4 ; *Naqâ'iḍ Ǧarîr*, 2, l. 17.

des (1) en auraient fait un emploi moins fréquent ; le vocable *molk* n'aurait pas fini par désigner le califat, se considérant comme très orthodoxe, des ʿAbbâsides, qualifiés de « rois des Arabes » (2) ; on ne l'aurait pas choisi pour désigner l'empire de l'islam (3). En réalité, le titre, perdant de plus en plus sa valeur (4), avait fini par être conféré non seulement à des membres de familles régnantes ; mais à de simples fonctionnaires, comme Bišr ibn Marwân, Moṣʿab, frère de l'anticalife mecquois, Walîd ibn ʿOqba, Ḥaǧǧâǧ ; et cela, par des panégyristes (5), gens adroits et intéressés à se rendre agréables (6). Nous ne mentionnons pas ici les poètes bédouins (7). A les en croire, ils étaient tous rois et fils de rois ; tous issus d'un sang, guérissant de la rage : merveilleuse prérogative, réservée aux familles souveraines ! (8) Elle ne satisfaisait pas encore les prétentions des poètes de Tamîm : leurs contribules non seulement étaient rois, mais ils régnaient sur les rois (9).

Mais il faut se placer au point de vue étroit de la théocratie musulmane, théorie élaborée en plein absolutisme ʿabbâside par des rêveurs

---

(1) *Aġ.*, VII, 173, 8 ; XI, 42, 11 d. l. ; 101, 12 ; 156 ; XV, 19, 16 ; XXI, 145. 3 ; *ʿIqd*, II, 309, 8 a. d. l. ; Qoṭâmî, *Dîvan*, I, 42 ; Aḫṭal, 11, 4 ; 24, 3-4 ; 39, 1 ; 93, 1 ; Ḥoṣrî, I, 56 ; Masʿoûdî, V, 154. Chez les adversaires de la dynastie syrienne, un détail trahit clairement la tendance. Leur arrive-t-il de nommer ʿOmar II, les termes de calife et de califat, systématiquement refusés aux Omaiyades (voir p. ex. Yaʿqoûbî et Masʿoûdî) se pressent sous leur plume.

(2) Ibn al-Faqîh, 8, l. 4 ; Šahrastânî, 13, 5 a. d. l.

(3) Cf. Ṭab., I, 2911, 8.

(4) On constatera le même phénomène sous les califes Fâṭimites et les sultans Aiyoûbites ; ces derniers, grands zélateurs de la *sonna*.

(5) *Osd*, IV, 262, 1 ; Qotaiba, *Poesis*, 150 ; Ibn Doraid, *Išṭiqâq*, 187, 1 ; Farazdaq, 19, 5 ; 129, 2 a. d. l. ; 154, 3 a. d. l. ; 168, 7 a. d. l. ; *Aġ.*, XIV, 105, 14-15 ; XVII, 161, 16 ; *ZDMG*, XLVI, p. 31. Le vers 19, 5 de Farazdaq s'adressait à ʿOmar II, si zélé pour la sonna.

(6) ملك et ملوك sont employés, comme synonymes dans le même vers. Qotaiba, *Maʿârif*, 140, 2 ; cf. Ṭab., I, 2911, 8.

(7) Comme Farazdaq et Ǧarîr. Cf. *Naqâʾid Ǧarîr*, 184, 15 ; 187 d. l.

(8) *Ḥamâsa*, 725 d. v. ; *Aġ.*, XIII, 36, 9 a. d. l. ; XIV, 74 en bas. Cf. Vollers, *Dîvan de Mutalammis*, 167, n° 3, nombreuses références.

(9) *Naqâʾid Ǧarîr*, 298, v. 19. Et nombreuses citations, alléguées à l'occasion de ce vers par l'érudit scoliaste, *ibid.*, 299-300.

trop timides pour protester, ou cherchant à se consoler du renversement de leurs espérances, dont ils étaient les témoins sous la « dynastie bénie ». On comprendra alors tout l'odieux, renfermé dans ce monosyllabe de *molk*. L'étonnement du prophète Samuel, en entendant ses chers Israélites réclamer un roi, ne peut donner une idée de l'indignation scandalisée des théologiens musulmans, dissertant sur le régime profane, établi par les Omaiyades.

Allah, gouvernant la société islamite, « ommat Moḥammad »(1), depuis la mort du Prophète, il pouvait y avoir place seulement pour des vicaires de l'envoyé de Dieu, pour (2) des émirs des croyants, pour des *imâms* ou présidents, chargés de diriger les manifestations extérieures (3) de la communauté : la prière et la guerre sainte, deux occupations devant, dans le plan de Mahomet et de ses deux premiers successeurs, absorber la meilleure activité du musulman (4). Les califes patriarcaux, الراشدون, ne connurent pas d'autres titres. Celui de *malik* convenait sans doute aux souverains infidèles, aux Chosroès et aux Héraclius (5), aux chefs arabes de l'antique « ǵâhiliya », comme les roitelets de Ḥîra, de Ḡassân, de Kinda (6). Mais l'islam avait aboli ces souvenirs odieux, pour les remplacer

---

(1) Locution affectée, dans les débuts de l'islam, pour désigner la société musulmane. On en abusait étrangement: résister à certaines actes arbitraires, c'était désobéir à Allah. Cf. *Osd*, IV, 165, 10.

(2) Le titre d'*émir des croyants* aurait déjà été accordé du vivant de Mahomet à un simple Mohâǵir, commandant d'une *sariya*. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 63, 16. En employant le terme « théocratie », nous n'affirmons pas l'existence de ce système sous les premiers successeurs de Mahomet : leur gouvernement fut exclusivement laïque. Sous ce rapport, nous adoptons les conclusions de M. Hartmann, *OLZ*, 1902, 97-99 ; 1904, 463. Von Kremer, *Culturgeschichte*, I, p. 20 a contribué à mettre en circulation le concept du calife-pontife.

(3) D'après le concept des Ḫâriǵites, les meilleurs interprètes de la primitive théocratie musulmane. Voir leur premier essai pour se donner une organisation indépendante. Ṭab., I, 3365 en haut.

(4) على الحرب والصلاة, ainsi porte le diplôme d'institution des gouverneurs de cette période.

(5) Comp. Ibn al-Aṯîr, III, 216, 4. Ils sont les types des gouvernements humains et absolus. Ṭab., II, 266, 15.

(6) Chez ces derniers surtout le titre était très répandu. Cf. *Aǧ.*, XVII, 106, 1. La

par des titres plus en harmonie avec la foi nouvelle : ceux de Mohâǧir (1), de Anṣâr (2), de combattant de Oḥod, de Badr, le dernier surtout (3).

De là, l'acharnement, mis par les adversaires des Omaiyades à leur infliger cette flétrissure du molk, un concept spécialement odieux dans les milieux démocratiques du Ḥiǧâz (4) et de l'Arabie centrale, ces berceaux de l'islam et de l'*arabisme* ou de la *Grande idée arabe*. Dans ce procès de tendance, Mas'oûdî et l'auteur de l'*Aġâni* se distinguent par leur zèle. Rien de plus fréquent chez eux que ce terme insidieux de *molk* pour désigner le régime omaiyade (5). On recourt à tous les artifices (6), capables de produire l'impression d'une royauté profane (7). A l'omaiyade Walîd

---

Kindite, qui repoussa Mahomet, le fait en ces termes : وهل تَهب الملكةُ نفسَها للسُوقة . *Osd*, V, 398. La protestation contre le *molk* des Omaiyades a dû partir surtout de l'école médinoise, écho du Ḥiǧâz, aux tendances démocratiques très prononcées. Au Sud, comme à l'Est de la Péninsule (Tamîm), le nom de roi ne rappelait rien d'odieux. Ici encore on pourrait signaler entre le Ḥiǧâz et Tamîm, entre l'Occident et l'Orient l'opposition, si bien mise en relief au point de vue philologique par le Profes. K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache*, p. 4. Comp. *Proverbes de Maidâni*, I, 136 en bas.

(1) Celui surtout de Mohâǧir fils de Mohâǧir. Ibn Ḥaǧar, II, 244.

(2) 'Amrou ibn al-'Aṣi proteste contre ce titre de Anṣâr ; Mo'âwia préfère le tolérer. *Aġ.*, XIV, 127.

(3) Le comble de l'illustration c'était d'être à la fois أُحُدِيّ بَدْرِيّ عَقَبِيّ. Ibn Ḥaǧar, II, 174. Pour le titre de *naqîb*, cf. Caetani, *Annali*, I, p. 340. Les 12 naqîb ont été adoptés par les Noṣairîs. Cf. Dussaud, *Histoire et religion des Noṣairîs*, p. 179.

(4) « Un roi au Tihâma ! » ce cri cause une révolution. *Chroniken* (Wüstenf.), II, 144. Au duumvirat Aboû Bakr et 'Omar, des plébéiens, qui avaient éprouvé tant de peine à se faire accepter, l'idée ne pouvait venir de prendre un titre aussi compromettant. Le premier repousse celui de *calife* de Dieu (voir plus bas) ; 'Omar hésite à accepter le titre d'« émir des croyants ». Il fallait ménager les susceptibilités des Arabes ombrageux.

(5) *Aġ.*, IV, 178, 10, etc. ; V, 164 ; 175, 12 ; VII, 186, 5 a. d. l. ; Dînawarî, 294, 11 et 15 ; 329, 4 ; 331 ; Balâḏorî, 465, 3 ; Mas'oûdî, IV, 366, 3-5. Autres références dans *M. S.*, II, 32 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 153, 7.

(6) Ainsi pour Marwân II, insidieusement appelé آخر ملوك بني مروان. Ṭa'âlibî, *Raṣâïl*, 18 en bas. Pour les sympathies 'alides de l'auteur de l'*Aġâni*, cf. Goldziher dans *ZDMG*, L, p. 123.

(7) Dans le style officiel des 'Abbâsides, جبابرة devient la qualification des Omaiyades, des Marwânides surtout. Qotaiba, *Ma'ârif*, 191, 2 ; Ibn Rosteh, 71, 2 ; 73, 16. La tradition affecte de désigner de la sorte les quatre califes, fils de 'Abdalmalik. Cf. *Ma'ârif*, 151 en bas ; le Ms. de شرح عقد الايمان ; Ibn 'Asâkir, notice de Marwân I. Le faussaire se trahit

ibn 'Oqba on attribue cette boutade : « le molk est une table dressée : les uns dînent, les autres soupent» (1) : définition humoristique, pas trop déplacée dans la bouche de ce sceptique (2) aimable et dégoûté de la politique. Il a dû la formuler dans sa riante retraite de Raqqa, après une partie de vin avec son spirituel ami, le poète chrétien Aboû Zobaid (3). Les califes syriens — la tendance essaie de nous le persuader — n'eurent pas du gouvernement une conception plus élevée. Quand elle veut résumer d'un mot l'arbitraire de Ziâd, le terme *malaka* lui suffit (4). Le fils de Somaiya gouverna avec l'absolutisme d'un roi : tout est dit ! Le géographe Maqdisî (5), esprit d'ailleurs distingué, mais imbu de préjugés anti-omaiyades, ne procède pas autrement. Il recourt à un ḥadiṯ (6) apocryphe pour prouver que le règne de Mo'âwia devait être un régime *royal*. Il faut soupçonner la même tendance dans les jugements attribués à 'Omar, où ce calife proclame Mo'âwia le Chosroès et l'Héraclius des Arabes (7). Ces prétendus éloges ont été fabriqués dans le but de discréditer le système inauguré par le fils d'Aboû Sofiân (8).

(cf. *ZDMG*, L, p. 494), où Aboû Horaira, dévoué aux Omaiyades (voir plus haut : les *'Oṯmâniya*) leur donne cette qualification.

(1) *Aġ.*, IV, 178, 10.

(2) Il passe pour un incrédule. Qotaiba, *Ma'ârif*, 109, 3.

(3) Cf. *Osd*, V, 92 : *MFO*, I, p. 13-14.

(4) Ṭab., II, 158. 4. Dans le même esprit les Ḫâriǧites donnent au califat de 'Alî le nom de *molk*. Ṭab., I, 3466, 15.

(5) معرفة الاقاليم, 395, 12.

(6) Comp. cet autre, attribué à Mahomet : سيكون من بعدي خلفاء ومن بعد الخلفاء أمراء ومن بعد الامراء ملوك ومن بعد الملوك جبابرة . *Osd*, V, 155 en bas. Nous pouvons aisément identifier les membres de cette progression : 1°) = les califes patriarcaux ; 3°) = les Omaiyades, ou plus spécialement les Sofiânides ; 4°) = les Marwânides. Pour les امراء, nous demeurons dans l'incertitude. Comp. *Osd*, I, 260.

(7) *Osd*, IV, 386.

(8) C'est également l'avis du Prof. Th. Nöldeke. A propos de *MFO*. I, p. 66, n. 2, il a bien voulu nous écrire : « Diese Ueberlieferung ist sicher unecht. Sie entspricht der, im Grunde nicht unrichtigen, Auffassung, dass Mo'âwia ein rein weltliches Reich einrichtete (trotz der religiösen Formeln in Sitten, die beibehalten wurden) ; aber sie geht von *feindlicher* Seite aus. Wie hätte 'Omar diese Entwicklung ahnen können ? Wie hätte er in dem Falle den jungen Mo'âwia die Bahn ebnen mögen ? » Pour discréditer Mo'âwia, 'Alî affirme qu'une fois au pouvoir il adoptera la politique de Chosroès et d'Héraclius. Ṭab., I, 3370, 1.

Le reproche, et il faut le regretter, n'était que partiellement fondé. Depuis 'Omar surtout, un étrange malentendu dominait le concept de l'Etat arabe. Les procédés autocratiques de ce calife avaient contribué plus que le reste à donner le change sur la valeur du mot Allah, considéré comme personnification de l'autorité. On continua, après lui, à user d'une expression aussi commode. Le trésor public s'appelait « mâl Allah » (1), l'armée « ǧond Allah » (2), le butin de guerre « fai' Allah », l'administration enfin « soltân Allah ». A la journée de Karbalâ, c'est au cri de « cavaliers de Dieu ! » (3) que 'Omar fils de Sa'd ordonnera aux siens d'écraser Ḥosain. Les rebelles, les fonctionnaires infidèles sont sans cesse qualifiés de عدوّ الله. Expressions sonores, formules archaïques, demeurées pratiquement vides de sens ! En réalité, le calife — se nommât-il Aboû Bakr, 'Omar ou 'Alî — gouvernait et régnait à la fois (4). Cela dépendait de son initiative et de sa valeur personnelles.

---

(1) Appliqué également par les partisans fanatiques de la suprématie arabe aux maulâs. *'Iqd*, II, 91, 18. C'est, à notre connaissance, l'emploi le plus extraordinaire de cette locution. M. Hartmann (*OLZ*, 1904, 418-419) maintient la synonymie entre مال الله = le cinquième, la *zakât*, etc. ; et مال المسلمين = le trésor de l'état, après défalcation du *mâl Allah*. La distinction aurait pratiquement disparu, et de bonne heure. A notre avis, elle a été inventée plus tard ; voir pourtant Mas'oûdî, V, 105, 1 ; Ya'qoûbî, II, 202, 5 ; 207, 9. Dans Mas'oûdî, V, 280, les Anṣârs refusent les gratifications provenant de la صدقة. Ce trait, et ceux où l'on fait repousser les « aumônes » par Mahomet ont été rédigés dans le sens de la distinction entre les deux *mâl*.

(2) On continuera à l'employer jusque sous les Mamloûks. Cf. nos *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamelouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*, p. 55 (Extrait de *ROC*, 1904). C'étaient des débris du vieux formulaire des premiers califes, pieusement recueillis par les dynasties des Aiyoûbites et des Mamloûks, sous lesquels on constate une recrudescence marquée de la *sonna*.

(3) Ṭab., II, 317 d. l. Ḥaǧǧâǧ le poussera plus tard contre les Ḥâriǧites, Ṭab., II, 919, 7 ; il se maintiendra sous les 'Abbâsides. Qotaiba, *'Oyoûn*, 145, 12.

(4) Un ḥadîṯ prétend peindre l'horreur de 'Omar pour le titre de roi. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 221, 5-10. Aboû Bakr repousse également l'appellation de « calife de Dieu ». I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 130, 9. Les Omaiyades laissaient dire. Ils ont même dû entendre volontiers ces expressions, à en juger d'après leur fréquence. On les appelle : خليفة الله, خليفة رب الناس et en général يا خلفاء الله · *Kitâb al-Fâḍil*, 391, 1, et 3 a. d. l. ; Farazdaq, *Dîvan*, 105, 6 a. d. l. ; Mas'oûdî, V, 152 ; *Aǧ.*, III, 95, 5 ; IV, 115, 7 a. d. l. ; VII, 99, 13 ; 181 ; X, 108, 5 a. d. l. ; XVIII, 71, 2 a. d. l. ; Qotaiba, *Poesis*, 272, 12. Autres

Cette opposition entre la théorie et la réalité, entre l'idéal entrevu et le fait brutal ; la confusion, amenée par les principes du Qoran et le développement historique (1) des institutions publiques dominent toute l'histoire de l'islam primitif : tout cet ensemble créa un malentendu, habilement exploité par les ennemis des Omaiyades. Pour ces derniers, rien de cette *épikeia* dont on accorde le bénéfice à 'Omar et aux 'Abbâsides (2).

Aboû Bakr et 'Omar pouvaient être de bonne foi, quand ils se donnaient comme les représentants, comme les fondés de pouvoirs de la communauté islamite (3). Mais ces hommes d'état novices n'eurent pas le loisir de se former au métier de chef d'empire. Brusquement la marche de l'histoire les mit en face d'une situation dont ni eux ni leur Maître n'avaient jamais soupçonné la complexité. Habitué aux monotones horizons du Ḥiǵâz, leur regard eut à mesurer les vastes contrées de l'Orient, devenues provinces du califat de Médine. Rien d'étonnant qu'ils aient manqué de suite, que la force des choses les ait entraînés au delà des bornes qu'ils auraient voulu se prescrire. Ils ignoraient le phénomène de l'évolution. Logiquement ils ont pu prétendre à maintenir le char de l'état islamite dans l'ornière, creusée par Mahomet. Les événements se chargèrent de l'en faire sortir et forcèrent 'Omar à modifier son attitude.

Après Mahomet, aucune personnalité n'a, comme 'Omar, fasciné l'attention de la tradition. La publication des *Ṭabaqât* d'Ibn Sa'd (4) vient de nous en fournir une nouvelle preuve. Mais cette ferveur d'observation a nui à la netteté de la perception : elle nous a valu une image d'un relief

---

exemples dans le *Glossaire* de Ṭabarî, p. CCXXX. Dans Mas'oûdî, V, 105, 1, Mo'âwia revendique pour lui-même le titre de « calife de Dieu ». Les 'Abbâsides acceptaient également ces titres. *Aġ.*, XVII, 142, 2.

(1) Cf. *Zeits. für Assyriol.*, XVIII, p. 302.

(2) Dans leurs inscriptions officielles (cf. Qotaiba, *Ma'ârif*, 191, 2 ; Ibn Rosteh, 71, 2 ; 73, 16), les 'Abbâsides se vantent d'avoir rétabli les institutions, supprimées par les بنو مروان = Omaiyades : distribution du butin aux veuves. Il est pénible de ne surprendre aucune protestation contemporaine contre ces proclamations hypocrites.

(3) « Wie ein peinlich redlicher Geschaftsführer eines Compagniegeschäftes » (E. Sachau). *'Omar*, p. 3. Comp. p. 23.

(4) Voir la prolixe biographie de 'Omar (vol. III[1]), et celle de son fils Ibn 'Omar (*ibid.*, IV[1]).

fortement accentué, mais, dans les détails, d'une ressemblance contestable. A la critique il appartient d'y démêler les traits méritant d'inspirer confiance. Nous n'avons pas à entreprendre ici cet écrasant travail. Une constatation nous suffira. Si la tradition orthodoxe s'efforce de montrer 'Omar préoccupé de maintenir l'œuvre de ses deux prédécesseurs (1), ses compagnons et amis, صاحباي, comme il affecte de les appeler, elle nous permet de découvrir en ce chef, affectant une simplicité parfois théâtrale (2), en ce conservateur à outrance, un novateur audacieux, s'appropriant pour arriver à ses fins les procédés du molk et y mettant toute l'impétuosité de son tempérament d'autocrate.

En supprimant le partage des terres conquises, pour les soumettre à une exploitation méthodique au moyen de l'impôt, en instituant le dîwân, en évaluant le montant des pensions accordées à certaines catégories de musulmans, 'Omar, de sa propre autorité, révolutionnait le gouvernement de l'islam.

Ces mesures, au point de vue administratif, marquaient un progrès considérable. Aux yeux du communisme théocratique des Arabes, elles auraient dû passer pour d'abominables abus d'autorité, pour les plus détestables inventions du molk. Se conformant à la pratique et à l'esprit du Maître, Aboû Bakr n'hésitait pas à distribuer immédiatement le *fai'*, affluant dans les caisses de Médine (3). Par l'institution du dîwân, 'Omar (4) capitalisait maintenant ces sommes et se désaisissait seulement d'une faible rente, au grand

---

(1) C'est exclusivement ce côté de la personnalité complexe de 'Omar que relève la monographie de M. Sachau, écrite au point de vue strictement traditionnel. Le docte professeur ne permet pas à la critique de venir troubler l'unité d'impression, qu'il prétend obtenir. Il a suivi la même méthode dans son *Abu Bekr*, un homme, qui « von keinem Heiligen irgend einer Confession übertroffen worden ist » (p. 8).

(2) La tradition l'habille de loques. Qotaiba, *'Oyoûn*, 347. Comment un tel homme a-t-il pu accorder à une de ses femmes un douaire de 10 000 dînârs (Ya'qoûbî, II, 171, 9) ; prendre à sa charge les gaspillages de son fils 'Aṣim (I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 198, 20) ? Cela ne rend-il pas vraisemblable le passage de Ḥoṭai'a (LXXXV, 1-2, dont M. Goldziher conteste l'authenticité) le dépeignant comme « un autocrate, toujours préoccupé d'amasser » ?

(3) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 137, 17 ; 151.

(4) Comp. Hartmann dans *OLZ*, 1904, 418.

profit de l'état islamique. En créant la ṣadaqa et ses autres institutions fiscales, Mahomet avait prétendu établir une sorte de caisse générale, chargée d'assurer la subsistance, spécialement des nécessiteux, des veuves et des orphelins. Sans tenir compte de cette destination, 'Omar voulut surtout accorder des pensions à une catégorie déterminée de musulmans arabes, et ce, à charge de faire le service militaire (1). La combinaison était ingénieuse : elle assurait la perpétuité du *ǧihâd* par la création d'une armée nationale. Mais Mahomet aurait-il reconnu cette mesure (2); aurait-il pu de bonne foi la sanctionner? En frustrant la majorité des musulmans, en privant les plus favorisés d'une part plus grande et plus immédiate de ce butin, accordé par Allah, on renforçait d'autant la situation du souverain, complètement désarmé dans le plan de Mahomet. N'était-ce pas le but, voulu par 'Omar? La centralisation date de ce moment.

Donatives et pensions dépendront désormais d'un caprice du calife (3) et ne contribueront pas peu à l'établissement du molk. 'Omar, par ses procédés inquisiteurs et autoritaires, avait maintes fois gêné la liberté du Prophète (4). Devenu le dispensateur du trésor, il déploiera de ce chef autant d'arbitraire (5) que 'Oṯmân et Mo'âwia, ou plûtôt ces derniers se contenteront de le copier. Seulement, chez 'Omar, l'arbitraire s'exerçait

---

(1) Parmi les Bédouins les moqâtila seuls touchaient pension; l'omission du service militaire enlevait ce droit.

(2) Voir dans Boḫârî le كتاب الزكوة, où les principaux passages du Qoran, relatifs à la matière, sont cités et commentés.

(3) On les supprimera à de saints personnages comme Aboû Ḏarr et Ibn Mas'oûd. *Ḥamts*, II, 268; Ibn Ḥaǧar, I, 109. Dans la fixation des pensions, 'Omar met 'Alî sur le pied d'un simple Badrite. Balâḏorî, 449. Il aurait dû le faire bénéficier de sa parenté avec Mahomet, principe invoqué par lui pour justifier certaines de ses préférences pour Osâma, le fils adoptif de Mahomet. On ne relèvera jamais assez les divisions profondes, séparant entre eux les membres du collège des « dix Mobaššara ».

(4) Il espionne le Prophète. I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 136, 7; 137, 25; le compromet pour le forcer à renfermer ses femmes. *Ibid.*, VIII, 125, 26. Mahomet le redoute. Baihaqî, 38, 18.

(5) Ḥadîṯ contre l'arbitraire dans la distribution du عطاء, devenu un instrument politique: *Osd*, V, 200 en bas; le terme *molk* permet de soupçonner qu'il vise les Omaiyades.

principalement (1) au profit de l'islam ; la fin sanctifiant les moyens, ou pour employer une formule plus islamique الاعمال بالنيات. Ainsi 'Omar se permettra de supprimer leur pension à des poètes, peu familiarisés avec le Qoran, pour en faire bénéficier leur collègue, le pieux Labîd (2). Il exilera un Arabe de Médine, uniquement parce qu'il est trop beau garçon (3). Dans une autre circonstance, il destituera des fonctionnaires à la suite d'un rêve (4), ou pour avoir déployé trop d'intelligence (5). Authentiques ou non (6), ces traits, cités, approuvés par les auteurs qui déclament contre le molk des Omaiyades, nous indiquent le cas à faire de leurs accusations.

Mais nous avons le droit d'y reconnaître les procédés du molk, mis au service d'une prétendue théocratie, partant légitimes aux yeux de l'orthodoxie islamite. Celle-ci veut bien fermer les yeux sur les dehors arbitraires et autocratiques, dont s'enveloppa cette théocratie. Mo'âwia ne pouvait manquer de relever une aussi criante partialité, et, aux observations du fils d'Aboû Bakr, il riposta fort à propos : « Ton propre père m'a aplani le terrain et posé les bases de notre royauté (molk) ; si ton père a agi arbitrairement, nous nous contentons de marcher sur ses traces » (7). Avec infiniment plus de raison, ces réflexions s'appliquaient au califat autocratique de l'austère 'Omar, forçant à coups de cravache les musulmans à une attitude correcte pendant la prière (8).

(1) Autant que la tradition nous permet d'en juger.

(2) *Ag.*, XVIII, 165 ; trait analogue dans *'Iqd*, I, 144 en bas.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 205, 1, etc. Il commande de le raser et, par cette opération, le rend plus joli. *Ḫizâna*, II, 109-110.

(4) *'Iqd*, II, 287, 8 : un récit tendancieux, visant Mo'âwia.

(5) Fait raconté de Moġîra et de Ziâd.

(6) Nous sommes favorable à cette dernière hypothèse. 'Omar exile un noble personnage, Ma'qil ibn Sinân, pour un vers peu respectueux. Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 168, 13.

(7) Mas'oûdî, V, 37. Ainsi l'institution de la *šorṭa* a été reprochée à Mo'âwia. On a pourtant voulu en faire honneur à Aboû Bakr et présenter Aboû 'Obaida comme son commandant (*Ḫamîs*, II, 200 en bas), vraisemblablement à tort : ce dernier ayant passé en Syrie la majeure partie du califat d'Aboû Bakr. L'établissement de la šorṭa est postérieur aux califes « râšidoûn ». On a également accordé une šorṭa à 'Alî, sans se rendre compte combien cette institution fait partie du *molk*. C'est toujours le système des deux poids et des deux mesures.

(8) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 246-247 ; *Osd*, IV, 74.

Mo'âwia se contenta d'accentuer cette tendance, d'étendre le domaine des empiétements, naturels à tous les pouvoirs humains, quelles que soient leur forme ou l'origine, dont ils se réclament. Chez lui, le souverain temporel, disons mieux, l'organisateur, l'administrateur (1) apparaissent davantage (2) que chez ses prédécesseurs, tous formés par Mahomet en personne à cette austérité de surface, que l'islam a confondue avec l'ascétisme et qu'il affecte parfois d'opposer au détachement évangélique. Mais cette évolution provenait de la nature des choses, des institutions gouvernementales de l'islam, plus encore que du tempérament et des antécédents du fils d'Aboû Sofiân.

La réaction contre le collectivisme, ébauché par Mahomet avec cette imprévoyance, caractérisant beaucoup d'autres créations de cet étrange législateur; la réaction était déjà fort avancée, quand Mo'âwia prit la direction des destinées de l'islam.

Une transformation, sorte de laïcisation de l'état musulman avait commencé au moins sous 'Oṯmân. Le brusque développement des conquêtes musulmanes fit sentir l'insuffisance des primitives institutions, sous lesquelles on avait vécu jusqu' alors. 'Oṯmân succomba, victime d'abord de sa faiblesse, puis du « conflit, créé en principe par 'Omar entre le pouvoir central et l'aristocratie militaire. Celle-ci se crut menacée dans ses intérêts par la main-mise graduelle de l'état sur des domaines, conquis par les armes » (3). Pourquoi Mo'âwia devait-il arrêter la marche de ce processus, les progrès de ces empiétements de l'administration, aussi profitables aux intérêts de l'islam que conformes aux calculs de sa propre ambition ? C'eût été renier son caractère (4) et méconnaître la signification des événements

---

(1) C'est le caractère des institutions que lui reproche Ya'qoûbî (II, 276, 8, etc.). Cf. Ibn al-Faqîh, 109, 2, etc.; Qalqaśandî, I, 249.

(2) Comp., dans Mas'oûdî (V, 104-05), cette parole de Mo'âwia : « Ce que j'ai pris des biens de l'état (mâl Allah) m'appartient, et ce que j'en abandonne j'aurais le droit de le garder ». Le traducteur a mis partout la 2de personne et rendu (*mâl Allah*) par « la part de Dieu ». Cette version pourrait pourtant se justifier dans le sens de la distinction, indiquée plus haut entre « mâl Allah » et « mâl al-moslimîn ».

(3) Grimme, *Mohammed*, p. 84.

(4) La pensée ne pouvait lui en venir ; il n'avait pas les préoccupations des théoriciens postérieurs.

qui l'avaient porté au pouvoir. Mais sur plus d'un point, comme pour l'établissement du « ḥimâ » ou domaines d'état, il étendit simplement une création de Mahomet, développée plus tard par 'Omar (1). Dans cette question du molk, il ne faut pas perdre de vue l'observation du Prof. Goldziher: « Beaucoup d'institutions musulmanes n'ont qu'une signification théorique; la pratique de la vie suit des normes bien différentes » (2). Et encore: les plus bruyantes protestations des juristes et des théologiens musulmans attestent, outre leurs regrets en faveur d'un idéal impossible, que les abus, condamnés par eux, ont constitué l'usage (3). Par dessus les Omaiyades disparus, leurs doléances voudraient atteindre l'arbitraire triomphant des 'Abbâsides.

Deux exemples permettront de comprendre comment la tradition hostile aux Omaiyades a exploité cette accusation de molk. Parmi les créations profanes, attribuées à Mo'âwia, on cite de préférence la construction d'une « maqṣoûra » (4), sorte de tribune réservée au souverain à l'intérieur de la mosquée. Le désir de s'isoler de la foule, celui de veiller à sa sécurité personnelle (5) ont pu lui inspirer cette mesure (6). Mais ces motifs n'auraient pas été les seuls. Ayant aperçu un chien dans la chaire de la mosquée (7), il résolut d'imiter l'exemple, donné par son cousin Marwân à Médine (8) et décida la construction d'une loge fermée (9). Explication enfantine assurément, mais combien dans le genre des déclamations contre le molk des Omaiyades!

---

(1) Sous prétexte de subvenir aux besoins de l'état, le Prophète s'était attribué de vastes domaines à Ḫaibar, Fadak et ailleurs, avait assigné des terres à sa famille, etc. Cf. Balâḏorî, 25-26, 30, etc. 'Omar et 'Oṯmân avaient augmenté l'extension de ces terrains de « la couronne », mesure justifiée dans *Ḥamîs*, II, 268; voir aussi Boḫârî, II, 79, n° 11.

(2) *M. S.*, I, 106.

(3) Le Dr C. Becker a formulé un principe analogue dans *Zeits. f. Assyriol.*, 1905, p. 301, etc.

(4) Cf. Von Kremer, *Topographie von Damaskus*, I, p. 46, n. 2.

(5) Surtout après l'attentat ḫârigite. Dînawarî, 229.

(6) *M. S.*, II, 41. Cf. Ṭab., I, 3465.

(7) Baihaqî, 393, 16; Qotaiba, *Ma'ârif*, 187.

(8) Ṭab., II, 70 d. l.; Balâḏorî, 6, 2 a. d. l.

(9) Mesure, trouvée très légitime par le philosophe Ibn Ḫaldoûn, *Moqaddama*, 225. D'après Samhoûdî (Wüstenfeld, *Stadt Medina*, p. 71), 'Oṯmân aurait déjà fait construire

Nous nous représentons tout autrement l'origine et la destination de la maqṣoûra. Sorte de cabinet particulier, réservé au souverain dans le *masǧid al-ǧamâ'a*, il s'y retirait pour y délibérer (1), ou pour se reposer dans l'intervalle entre les séances parlementaires. Le désir de s'isoler de la foule, le souci de sa sécurité n'expliquent rien. Le monarque étant tenu de paraître personnellement dans le minbar, de quelle utilité aurait pu être la maqṣoûra? D'autre part, la chaire lui demeurant exclusivement réservée, il se trouvait par ce privilège suffisamment distingué de ses sujets. Les Omaiyades n'hésiteront pas, nous le savons, à prendre d'autres mesures de police et à introduire dans la mosquée leur garde particulière (2). Avec les 'Abbâsides, tout change de face: les réunions du Vendredi ayant pris un caractère exclusivement religieux, le calife se désintéresse de la ḫoṭba; la maqṣoûra deviendra alors la loge privée, où le souverain assistera aux offices de la mosquée. Cette dernière destination (3) a fait prendre le change sur son rôle au temps des Omaiyades.

Mahomet et ses premiers successeurs auraient prononcé leurs ḫoṭbas, en se tenant respectueusement debout devant l'assemblée. Rompant avec cet usage, Mo'âwia, le premier parmi les Omaiyades, se serait assis pendant cette fonction liturgique. « La présomption aristocratique de ces princes, ainsi s'exprime Goldziher, paraît s'être révoltée à l'idée de demeurer debout devant leurs sujets, comme des prédicateurs à gages! » (4) Nous allons examiner ce qu'il faut penser de cette imputation, et si nous pouvons

---

une maqṣoûra. A la suite d'un attentat contre sa personne, Marwân prit seulement de nouvelles précautions. D'après Ya'qoûbî (II, 265), la maqṣoûra de Mo'âwia daterait de l'an 44, donnée chronologique, excluant toute connexion avec les attentats ḫârigites et peu favorable à l'idée de précautions pour garantir la sûreté du souverain.

(1) Comp. *Aġ.*, XVII, 116, 6, etc.: tous les Omaiyades assistent à la délibération. Le passage peut aussi se rapporter à un conseil, tenu au palais de Damas. Plus significatif est *Aġ.*, VIII, 182, 10 en bas: il s'agit de la mosquée et de la جمعة.

(2) Cf. Ṭab., II, 88; 254, 14; 260, 11; 448, 1; I. S., *Ṭabaq.*, V, 172, 8 et 13; Ya'qoûbî, II, 341, 3. Au sujet de Wahb ibn 'Abdallah nous lisons: وكان على شرطة علي بن ابي طالب وكان يقوم تحت منبره. *Osd*, V, 96, 1. 'Alî ne méprisait donc pas les mesures de précaution à la mosquée.

(3) La seule connue par nos annalistes.

(4) *M. S.*, II, 41.

[illegible] cette [illegible] s'asseoir en [illegible].

[illegible] (3), la [illegible] de l'évolution [illegible] reprocher aux [illegible] des *Moham-medanische Studien* [illegible].

[illegible] fait la lumière sur cette question [illegible] des mosquées [illegible], réservée au chef de la [illegible] de la gamâ'a. *Judex sedens!* [illegible] les Romains. [illegible] des souverains, les premiers musulmans s'empressèrent de leur appliquer cet axiome juridique, connu et pratiqué par les grands *ḥakam* de la gâhiliya. Quand les *wofoûd* affluèrent à Médine, les Compagnons conseillèrent au Prophète de les recevoir en audience, assis sur une estrade (5). Désormais un calife, un gouverneur des *gond* (6) de Syrie, des *miṣr* (7) de l'Iraq seront reconnus en cette qualité, alors seulement quand ils auront paru dans le minbar, à la fois tribune, tribunal, trône et fauteuil de la présidence. Cette installation conférera la véritable investiture. A partir de ce moment, ils pourront faire acte d'autorité (8). Dans le minbar leurs moindres gestes revêtiront

---

(1) Soyoûṭî, *Califes*, p. 77, 10 a. d. l. Comp. Barhebraeus, *Dynasties*, p. 188 ; Qalqaśandî, I, 252, 4 a. d. l. ; Baihaqî, 393, 16.

(2) Il a pu faire valoir ces considérations pour ne pas froisser les instincts démocratiques des Arabes. Cf. *MFO*, I, p. 97.

(3) On pourra s'en rendre compte en examinant Mâwardî, *Al-Aḥkâm*, 177. Sur l'évolution de la mosquée, il faut consulter les très judicieuses considérations de Caetani, *Annali*, I, p. 441 sqq.

(4) *Orientalische Studien* (hommage à Nöldeke), I, p. 335, 345, 346-48.

(5) ياتيك الوفود من الآفاق ولو امرت بشيء لتجلس عليه. *Osd*, I, 43.

(6) Métropoles des grandes circonscriptions militaires. Voilà pourquoi, dès les premières années de l'occupation, on y constate l'existence d'une « mosquée générale » et d'un minbar.

(7) Koûfa, Baṣra et aussi Madâ'in ; voir plus bas.

(8) On le verra plus loin à l'avènement des califes et à l'installation des gouverneurs.

un caractère particulier de solennité. La tradition ne l'ignore pas. Un de ses artifices familiers pour attirer l'attention sur un dicton, attribué au Prophète, c'est de le faire prononcer dans le minbar (1).

Lorsque Ḫâlid ibn Sa'îd ibn al-'Aṣi se décida à reconnaître Aboû Bakr, le calife le conduisit à la mosquée, s'assit en chaire et, dans cette position, reçut la bai'a de l'Omaiyade (2). Car c'était non seulement le منبر الملك (3) mais encore le منبر الجماعة (4) et le *masǵid*, où il se trouvait momentanément placé, devenait *de facto* le مسجد الجماعة (5). De ce concept découlait son importance politique au premier siècle de l'islam. Un fonctionnaire séparé de son minbar, c'était un soldat sans armes. Gouverneur intérimaire de Baṣra en l'absence d'Ibn 'Abbâs, Ziâd se vit contraint de se réfugier dans le quartier des Azd ; mais il prit soin d'emporter (6) avec lui son minbar (7). Cette précaution devait permettre à tous de reconnaître, où résidait l'autorité légitime, celle de la *ǵamâ'a*. Tout autre siège était banni de l'enceinte d'un « masǵid ǵâmi' ». Pour braver l'autorité, le meilleur moyen était de s'en faire apporter et de parler de cette tribune improvisée. Ainsi fit Ibn

---

(1) Voir p. ex. Boḫârî, I, 323, 1 ; 371, 3 a. d. l.

(2) Cf. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 70, 10-13.

(3) Cf. *MFO*, I, p. 63.

(4) Ǵâḥiẓ, *Baydn*, I, 27, 8 a. d. l.

(5) Les autres *masǵid* étaient des lieux de réunion, sorte de clubs ou cercles pour des clans particuliers, ou, comme on disait encore, des مجالس. Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 355 d. l. ; المساجد مجالس الكرام ; *Aǧ.*, XIV, 97, 6 a. d. l. ; 98, 14 : مسجد et مجلس, employés comme synonymes. Ṭab., II, 532, 6-7 ; comp. 532 d. l. Nous nous contentons de ces références, nous promettant plus tard de revenir sur la matière.

(6) Il était donc transportable.

(7) Ṭab., I, 3415 en haut. M. Becker (*op. cit.*) se demande si dès lors les grandes cités ont possédé un minbar. A notre avis, dès le règne de 'Oṯmân, ce privilège a dû être accordé aux chefs-lieux des *ǵond*, et aux *miṣr* de l'Iraq. Dès que le ǵond de Qinnisrîn est créé par Yazîd I, on y voit apparaître un minbar. A fortiori ce cas s'appliquait-il à Koûfa et à Baṣra et encore à Madâ'in, à cause de son importance pour la ville de Koûfa, dont elle commandait l'accès, cf. *Aǧ.*, XVII, 111 ; Ṭab., II, 611, 982 ; ou plus vraisemblablement parce qu'on y bâtit le premier مسجد جامع de l'Iraq. Balâḏorî, 289 en bas. Tibériade, métropole de l'*Ordonn* a son minbar. Mas'oûdî, *Tanbîh*, 307 d. l. Voilà pourquoi dans le عهد de la conquête, on y réserve l'emplacement d'une mosquée. Balâḏorî, 116.

al-Ḥanafiya, quand il voulut donner un démenti à Ibn Zobair à la Mecque (1).

Calife ou gouverneur, le représentant de l'autorité *siégeait* dans le minbar. Avait-il à prendre la parole en public, il s'en acquittait sans changer d'attitude : Tels dans les premiers siècles, — et l'usage s'est conservé, — les évêques présidaient et haranguaient l'assemblée des fidèles. Quand l'idée vint au Prophète de construire un minbar, il commanda « de lui faire une estrade اعواد *pour s'asseoir* » (2). Une autre version permet de saisir son intention avec plus de précision : c'était pour être *assis en parlant* (3). Et il fit comme il avait dit (4). Le *Ṣaḥîḥ* nous le montre siégeant en chaire : quand les fidèles ont pris place autour de lui, il commence son allocution (5), sans changer sa première position. Ainsi firent les premiers califes, en particulier 'Omar (6).

Au témoignage de Raǵâ' ibn Ḥayât, 'Oṯmân prononça toutes ses ḫoṭbas assis (7). Le célèbre théologien omaiyade aurait pu alléguer des exemples plus anciens. Fut-il retenu par la crainte de se compromettre, ou la tradition a-t-elle modifié ce ḥadîṯ dans le sens de ses préventions ? La dernière explication paraît la plus plausible, puisque nous la voyons protester (8) contre l'affirmation si réservée de Raǵâ'. Lorsque 'Oṯmân voulut annoncer à Médine la conquête de l'Afrique romaine, il s'assit en chaire et, dans cette posture, communiqua à l'assemblée la grande victoire (9). Ainsi fait 'Amrou'l-Aśdaq, nommé gouverneur de Médine (10). Les autres orateurs parlaient de leur place ou se tenaient au pied ou sur les degrés de la chaire (11). Il connaissait sans doute la pratique du Prophète, 'Alî, un des

---

(1) Cf. Mas'oûdî, V, 185.

(2) Boḫârî, I, 124, n° 64; *Osd*, V, 450.

(3) *Osd*, V, 507; Boḫârî, II, 15.

(4) جلس على المنبر للجمعة . I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 45, 17.

(5) Boḫârî, I, 371,3 a.d. l. où évidemment قال = خطب.

(6) Pour ce dernier, cf. *Kitâb al-Fâḍil*, 318.

(7) De Goeje, *Fragmenta histor. arab.*, p. 7.

(8) *Fragmenta*, loc. cit.

(9) Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 152; l'expression جلس est devenue dans *'Iqd*, (II, 184) قام خطيبا.

(10) *'Iqd*, II, 194, 12.

(11) Cf. *Bayân* et *'Iqd*, loc. cit.

plus anciens musulmans et compagnon assidu du Maître. Or, nous le voyons également pérorer assis dans son minbar (1).

Ce dernier exemple était de nature à embarrasser la tradition postérieure. Recourant à une distinction, elle a décidé que les ḫoṭbas, où le gendre de Mahomet dédaignait de se redresser, ne pouvaient être que des allocutions de mariage خطبة النكاح (2). Comme ʿOṯmân et ʿAlî, le calife de la Mecque, Ibn Zobair et ʿOmar II parlaient assis dans le minbar (3). Si les Omaiyades avaient innové, le consciencieux fils de ʿAbdalʿazîz n'eût pas manqué de revenir aux anciens usages. Pour les rétablir, il n'hésitera pas au besoin à mettre en péril l'existence de l'empire. Quelle belle occasion pour Ibn Zobair de prouver qu'en revendiquant le califat, il était inspiré par le zèle de la sonna! Et pourtant, lui aussi suivit sur ce point (4) les errements des Omaiyades!

En toute cette matière, la confusion a été favorisée par l'interprétation littérale du 11e verset de la sourate 62e: وتركوك قائما. On connaît l'allusion, qui s'y trouve renfermée (5). Le Prophète prononçait-il à ce moment une ḫoṭba? Nous l'ignorons. Il pouvait être en train de faire la prière rituelle; ou bien le verset qoranique prétend faire ressortir l'humiliation de la position, où le plaça l'abandon de ses fidèles. On dédaigna de discuter ces hypothèses. « Qui pouvait désormais mettre en question, puisque Dieu lui-même l'attestait, que Mahomet se fût tenu debout pendant la ḫoṭba?» (6) On en doutait d'autant moins que c'était la pratique contemporaine, pratique remontant évidemment à l'auteur du Qoran (7).

---

(1) Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 50.

(2) Cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 50, 8 a. d. l.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, V, 298; *ʿIqd*, II, 328; *Aǧ.*, XVII, 166, 8, etc.

(4) De même qu'il affecta de prononcer des ḫoṭbas « batrâ' ». Mas'oûdî, V, 184. L'accusation لم يُصَلِّ على النبيّ (*ibid.*), au commencement des ḫoṭbas officielles, porte à faux: l'usage ayant été introduit plus tard.

(5) Cf. Boḫârî, I, 237, n° 38.

(6) Becker, *op. cit.*, p. 347.

(7) Lequel devait avoir réglé d'avance tous les détails du rituel islamique. L'orientalisme européen a longtemps partagé le même préjugé, contre lequel le prince L. Caetani réagit énergiquement dans son 1er vol. des *Annali*. Ce n'est pas un des moindres mérites de ce travail considérable.

Concluons avec M. Becker : « Dans la question du minbar, les 'Omaiyades se sont montrés plus fidèles à l'exemple du Prophète que les Médinois(1) : ils ont conservé au minbar sa signification primitive, comme le siège du juge, du régent, sur lequel on demeure assis, tandis que les autres se tiennent debout » (2). En d'autres termes, les véritables conservateurs, les disciples fidèles à l'esprit du Maître, furent cette fois les Omaiyades.

Si nous faisons cette constatation, — l'occasion s'en présente rarement, — ce n'est pas pour leur en faire un mérite. Avec le temps, eux aussi auraient dû subir les conséquences de l'évolution. Comme les califes de Bagdad, ils n'auraient pas tardé à la favoriser peut-être (3), à en saisir du moins le côté avantageux pour une politique plus centralisatrice. Le minbar, la ḫoṭba, pauvres restes d'une ancienne représentation nationale, du parlementarisme de la ǵâhiliya, se trouvaient par là-même condamnés à disparaître, à évoluer fatalement vers l'antique despotisme des monarchies orientales. Mieux valait les laisser s'absorber dans l'organisation du culte islamique, que de s'obstiner à les conserver, et de lutter contre le courant de l'opinion. Le minbar, devenu chaire à prêcher, la ḫoṭba, transformée en *mau'iẓa* ou sermon, devenaient moins gênantes pour la liberté du pouvoir central (4).

Nous ne suivrons pas plus loin les auteurs musulmans dans leurs regrets sur la disparition du régime anarchique, dont l'absolutisme des 'Abbâsides se serait encore moins accommodé que les califes de Damas. Au dire de Nöldeke, « ce fut un malheur pour l'islam, un bonheur pour le monde que cette organisation communiste et militaire ne pût subsister

---

(1) Ou l'école médinoise, d'où est partie l'accusation contre les Omaiyades.

(2) Becker, *op. cit.*, p. 347.

(3) Les Marwânides surtout, à la fois plus musulmans et plus absolus que les Sofiânides.

(4) De même le ḫaṭîb ou orateur politique cédera peu à peu la place au « qâṣṣ », prêcheur et moraliste. Le gouvernement l'attachera volontiers aux armées en qualité d'aumônier militaire. Nous reviendrons plus tard sur cette institution ; elle précipita le déclin de l'éloquence chez les Arabes, laquelle ne fera plus qu'agoniser sous les 'Abbâsides.

longtemps » (1). L'exemple de l'Iraq, gouverné par ʿAlî, le prouve éloquemment. Sans un pouvoir central fortement organisé, comme celui inauguré par Moʿâwia ; sans l'intervention incessante d'une personnalité énergique, comme celle de ʿOmar, ce communisme, d'ailleurs « contraire à la nature humaine » (2), devait fatalement dégénérer en anarchie. L'intelligente attitude de Moʿâwia prévint ce malheur.

De même que pour les autres Omaiyades, on a suspecté chez Moʿâwia la sincérité de ses convictions musulmanes (3). Comme le montre l'histoire de sa conversion, le mobile n'en pouvait être désintéressé (4). Comme à nombre d'autres personnages de l'âge héroïque de l'islam, on peut lui appliquer la remarque : حَسُنَ اسلامهُ « ses convictions musulmanes s'améliorèrent ». Si c'est là une circonstance aggravante, il la partage avec l'immense majorité des Qoraiśites, en particulier avec ʿAbbâs, l'ancêtre des ʿAbbâsides. Ses capitaux, engagés dans le commerce de la Mecque et les gros intérêts, retirés de l'usure lui permirent seulement au dernier moment de rejoindre son neveu. Mais, plus souple que Aboû Sofiân (5), Moʿâwia paraît s'être plus franchement rallié à la foi nouvelle, qui ouvrait un si vaste champ à son ambition. Trente ans suffiraient pour faire l'arbitre de l'Orient de ce cadet qoraiśite que son père condamnait à courir pieds-nus dans les rues de la Mecque (6).

Nous le voyons aussitôt admis dans l'intimité du Prophète et depuis lors, — comme il en fit lui-même la remarque à ses adversaires (7), — sous tous les califes, il ne cessa de remplir les plus hautes fonctions. Si sa foi avait été suspecte, ʿOmar, si exigeant pour ses fonctionnaires, sans en

---

(1) *Orient. Skizz.*, p. 82.

(2) Nöldeke, *op. cit.*

(3) M. Wellhausen n'y croit pas.

(4) Voir pourtant (Ibn Ḥaǵar, II, 228, 2 a. d. l.) le témoignage rendu à la ferveur de sa jeunesse, d'autant plus significatif qu'il vient d'un adversaire. Comme pour ʿAbdalmalik, c'est peut-être un artifice, destiné à faire ressortir l'infidélité de l'âge mûr.

(5) Un esprit fort, d'après Margoliouth, *Mohammed*, p. 151.

(6) Comp. réflexions de *Ḥamîs*, II, 296 en bas.

(7) Ṭab., I, 2913, 1, etc.

excepter les plus méritants des Compagnons du Prophète (1), les faisant surveiller de près par ses espions (2), n'hésitant pas à les destituer pour un quatrain prononcé dans l'intimité (3), 'Omar ne l'eût jamais nommé,— ce dont Mo'âwia se montrait particulièrement flatté (4), — ou n'aurait pas tardé à le remplacer.

Si l'on tient compte du milieu et de l'époque, ses mœurs, on peut l'affirmer, étaient pures (5). Les viveurs, assurait-il, lui inspiraient une véritable répulsion (6). « Moi aussi, disait-il encore, j'ai eu une jeunesse gaie ; mais alors même j'ai toujours évité les querelles, la débauche et la grossièreté dans les paroles » (7). La dignité de sa vie privée lui donnait le droit de blâmer la sensualité des Hâšimites (8). Avec Ziâd il eut ce point de ressemblance que la calomnie, après s'être acharnée sur les actes de leur vie publique, n'osa aller plus loin (9). La chronique scandaleuse de ce temps-là ne le met jamais en scène et ne lui fait aucun des reproches, qu'elle adressera plus tard à son fils Yazîd. Mo'âwia réprouvait, nous le verrons, la passion pour la musique (10), à laquelle s'abandonnaient beaucoup des saints personnages de Médine. En lui recommandant un de ses protégés, 'Abdallah ibn Ǧa'far cache soigneusement sa profession de musicien (11) : une mauvaise note auprès du grave monarque ! Il ne paraît pas avoir bu de vin (12). Attaché à la personne de Mahomet, il résista à la contagion des exemples, offerts par la vie domestique de cet étrange réformateur (13).

---

(1) Comme Sa'd ibn Abi Waqqâṣ, Aboû Horaira, Aboû Moûsâ al-Aš'ari : la majorité des « dix Elus ». Cf. *'Iqd*, I, 18-20.

(2) Ṭab., I, 2205; Baihaqî, 154, 2; 164, 12.

(3) Ibn Hišâm, 786; Damîrî, II, 84.

(4) *Aġ.*, XVII, 55; *'Iqd*, II, 146, 20.

(5) Comp. *Aġ.*, IV, 64. 1, etc.

(6) *'Iqd*, III, 298, 11 a. d. l.

(7) *'Iqd*, II, 304, 15.

(8) *'Iqd*, II, 134, 2 a. d. l. A Moġîra il rappelle que ses propres excès ont hâté pour lui la vieillesse. *'Iqd*, I, 32.

(9) Cf. Ḥoṣrî, III, 228 en bas : témoignage de 'Obaidallah à son père Ziâd.

(10) *Aġ.*, VII, 189, 7, etc.

(11) Ṭab., II, 214; *Aġ.*, IV, 35 en bas; *'Iqd*, I, 318.

(12) Comp. réfutation dans *Ḥamîs*, II, 269 en bas.

(13) Cf. *Ḥamîs*, I, 219, 12, où, parmi ses qualités, Mahomet énumère « kaṯrat al-ǧimâ' »;

Nous ne savons si, du vivant de Mo'âwia, Ibn 'Abbâs avait mis en circulation ce ḥadîṯ: «la valeur du musulman se mesure au nombre de ses femmes» (1)? Mo'âwia ne chercha pas à y conformer sa conduite. Certaine tradition (2) lui attribue l'introduction des eunuques dans la société arabe (3). Dans cette institution, empruntée aux cours de Byzance et de Ctésiphon (4), il vit sans doute un moyen de relever le prestige extérieur du califat. Comme cependant (5) on n'aperçoit nulle part leur présence à la cour de Damas, avant l'avénement des Marwânides, nous croyons devoir leur attribuer cette innovation. Elle ne fut certainement pas nécessitée par la surveillance de son harem, demeuré des plus modestes (6). Sous ce rapport, il supportait avantageusement la comparaison non seulement avec le pieux 'Alî (7), digne imitateur de Mahomet, mais encore avec l'austère 'Omar lequel, plus que sexagénaire, voulut divorcer et augmenter par une nouvelle union le nombre de ses femmes (8).

Un témoignage, peu suspect de partialité (9), nous représente Mo'âwia consacrant une bonne partie de ses journées à des exercices de piété. Un autre nous montre son fils Yazîd, surprenant son père dans l'intimité et le

---

et le chapitre d'I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 139, intitulé « Quam virtutem coeundi adeptus sit Apostolus Dei ».

(1) Boḫârî, III, 412.

(2) Ibn al-Faqîh, 109, 3 ; *Kitâb al-Fâḍil*, 459.

(3) Comp. Baihaqî, 612, 7, etc. Kremer (*Culturgeschichte...*, I, p. 148) l'attribue à Walîd II.

(4) Kremer, *Culturgeschichte...*, loc. cit.

(5) A part l'anecdote, racontée par Baihaqî, *loc. cit.*

(6) Voir plus loin le chap. sur l'enfance de Yazîd. Comme tous les Arabes, Mo'âwia se maria jeune; du vivant du Prophète, il porte déjà la konia d'Aboû 'Abdarraḥmân. Cf. فضائل معاوية, Ms. de la bibliothèque d'Al-Malik aẓ-Ẓâhir à Damas.

(7) Voir plus haut, p. 37.

(8) *Ḥamîs*, II, 284-85 ; *'Iqd*, III, 271. La tradition ajoute naturellement une glose justificative : لا يجوز لشهوة الا لطلب الولد. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 235, 6. Ses enfants ne lui firent guère honneur ; on le verra plus loin.

(9) Celui de Mas'oûdî, V, 74-77. Page 74, le « qâṣṣ » est non un « rapporteur », mais un personnage, chargé de faire des exhortations morales, des récits édifiants. Cf. Goldziher, *ZDMG*, L, p. 478-79.

trouvant occupé à lire le Qoran (1). Fidélité méritoire de la part d'un souverain, travailleur acharné et prenant au sérieux les devoirs de sa charge (2)! Dans une question de droit musulman, Mo'âwia abdiquant son sens particulier — lequel protesta sans doute — décida selon le plus pur esprit de l'islam, en ajoutant cette grave réflexion : « La loi de Dieu doit l'emporter sur les intérêts particuliers » (3).

Voici d'ailleurs les plus sévères reproches, adressés à sa mémoire par Ḥasan al-Baṣrî, cet interprète autorisé de l'orthodoxie musulmane : « Mo'âwia commit quatre crimes, dont un seul eût suffi à le déshonorer : il abandonna la nation musulmane à des hommes de rien ; lui enleva sans la consulter (4) la direction de ses destinées et cela, du vivant de nombreux Compagnons (5) et de gens vertueux. Il se donna comme successeur son fils, ivrogne incorrigible, vêtu de soie (6) et jouant de la harpe. Il adopta Ziâd. Enfin il fit mettre à mort Ḥoǵr (7). Deux fois malheur à l'assassin de Ḥoǵr et de ses compagnons ! » (8) L'histoire impartiale n'éprouvera aucune peine à absoudre Mo'âwia de ces actes, où éclate surtout son sens gouvernemental. Si une constatation était capable de nous surprendre, ce ne serait pas tant la tolérance du souverain et la modération de ses convictions que de trouver une foi musulmane quelconque chez ce fin politique, qui connut de si près le fondateur et les saints de l'islam. Il nous paraît certain qu'à un moment donné de sa carrière, difficile à déterminer, il

---

(1) Baihaqî, 171, 8. Ce n'était pas de la pose, puisque le calife tance vertement son fils pour avoir pénétré chez lui sans autorisation et lui interdit de recommencer.

(2) Comme calife, il fit deux fois le pélerinage, revêtit la Ka'ba d'étoffes de soie, Ya'qoûbî, II, 283 ; y fit brûler des parfums et de l'encens. Ibn al-Faqîh, 20, 12.

(3) *Ḥamâsa*, 191 en bas.

(4) En supprimant la « śoûrâ », objet d'éternels regrets pour l'orthodoxie : « sans les Omaiyades l'empire serait demeuré électif jusqu'au jour du jugement » (Ḥasan al-Baṣrî). Soyoûṭî, *Caltfes*, p. 79, 2 a. d. l.

(5) Du Prophète.

(6) Cette accusation sera discutée plus tard à propos de la jeunesse de Yazîd.

(7) Ḥoǵr ibn 'Adî, un dangereux agitateur śî'ite.

(8) Ṭab., II, 146. Pour la première imputation, Mo'âwia se contenta d'imiter 'Omar. Ce calife ombrageux écarta systématiquement du gouvernement les « dix Elus », à l'exception d'Aboû 'Obaida et de Sa'd, ce dernier promptement destitué. Le zèle, déployé par

subit le contre-coup de la grâce d'Allah. Sa mort édifiante en fournira une dernière preuve! Ce trait de ressemblance, il le partage avec les moins scrupuleux hommes d'état du premier siècle de l'hégire: les Ziâd, les 'Amrou ibn al-'Aṣi, les Ḥaǵǵâǵ.

Dans le procès de tendance, intenté à Mo'âwia par ses adversaires, procès portant sur le degré de ses croyances islamites, il nous manque un dossier important: les témoignages de la tradition syrienne. Ils mériteraient d'être entendus au même titre que les voix suspectes de Médine et de l'Iraq. La compilation d'Ibn 'Asâkir (1) semble avoir conservé des fragments de cette tradition occidentale. L'islamisme de Mo'âwia, — nous le verrons plus loin (2), — y apparaît sous un jour beaucoup plus favorable.

XI

FINESSE POLITIQUE DE MO'AWIA

LE « DÂHIA »; MEURTRES POLITIQUES; MORT DE MÂLIK AL-AŚTAR

ENCORE 'ABDARRAḤMÂN IBN ḤÂLID

Parmi les traits de la figure si complexe de Mo'âwia il en est deux que la tradition relève avec une surprenante unanimité: c'est la finesse politique du souverain et la parfaite possession de lui-même. Cette dernière qualité, le ḥilm, nous l'avons étudiée précédemment (3). La finesse a valu à Mo'âwia la qualification de « dâhia » (4), accordée, nous l'avons

---

Aboû 'Obaida, le jour de la *saqîfa*, méritait une récompense; et puis, 'Omar le préparait à être son successeur.

(1) Voir le vol. XVI: on y trouve une longue notice (50 pp. environ) consacrée à Mo'âwia.

(2) *Mort de Mo'âwia*: nous en parlerons au commencement du règne de son successeur.

(3) *MFO*, I, p. 66-108.

(4) Ṭab., II, 206.

vu, à un nombre restreint de ses contemporains (1), comme 'Amrou ibn al-'Aṣi (2), Moḡîra (3) et Ziâd. Sa personnalité originale arriva à dominer si complètement ce trio de politiques retors qu'il réussit à s'en faire des auxiliaires, sinon des amis. Le plus réfractaire de tous, 'Amrou (4), — il se vit forcé d'en convenir, — subissait malgré lui l'ascendant de ce fascinateur (5).

Chez les Arabes, un dâhia ne représentait pas seulement un diplomate, une sorte de Bismarck ou de Talleyrand en burnous ou *'abâ'*. Pour avoir droit à cette qualification très enviée (6), il fallait (7) en outre posséder un véritable don de la parole (8), une grande décision dans les affaires, un esprit fécond en ressources (9), capable de prévoir l'avenir (10),

(1) Elle perd beaucoup de son emphase, appliquée à d'autres contemporains, comme l'Anṣârien Qais ibn Sa'd (Nawawî, 515, 2), Aboû'l-Aswad Do'alî (*Aḡ.*, XI, 107), Ḥârița ibn Badr, l'ami de Ziâd (*Aḡ.*, XXI, 39, 20) et Bodail ibn Warqâ'. La tradition ajoute ce dernier, afin de pouvoir opposer deux *dâhita*, partisans de 'Alî, à ceux de Mo'âwia. *Osd*, IV, 215. Mais les quatre dâhia par excellence ou, comme on disait encore, les « dâhia des Arabes », sont ceux nommés par nous dans le texte. *'Iqd*, III, 4, l. 6.

(2) Mas'oûdî, IV, 391.

(3) Cf. fragment de l'*Aḡânî*, publié par Wellhausen dans *ZDMG*, L, p. 149, l.

(4) Cf. *MFO*, I, p. 42. Ses glorieux antécédents le rendaient plus indépendant de Mo'âwia que ses collègues.

(5) Ṭab., II, 212, 9.

(6) Voir plus haut l'esquisse du caractère de 'Alî.

(7) Comp. *Aḡ.*, dans *ZDMG*, L, p. 149, 1 : كان المُغيرة من دُهاة العرب وحَزَمَتها وذَوي الرأي والعِيَل الثاقبة منها. Sous les Marwânides, Rauḥ ibn Zinbâ', beau parleur, est également qualifié de dâhia. Qotaiba, *'Oyoûn*, 207 d. l. La ruse pourtant lui faisait défaut ; comp. *ibid.* ; *'Iqd*, III, 7 ; Mas'oûdî, V, 255, si toutefois il ne faut pas tenir compte des préventions de l'Iraq contre ce Syrien.

(8) Tous les dâhia de ce temps sont beaux parleurs. Pour Ziâd, cf. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 118, 7 ; Nawawî, 256 en bas ; sa « ḫoṭba batrâ' » de Baṣra forme peut-être le meilleur morceau de l'éloquence arabe. *Aḡ.*, XXI, 27-28 : éloquence de Ziâd, caractérisée par Ḥârița ibn Badr. D'après Qotaiba, *'Oyoûn*, 378, 1, il rappelait 'Amrou (et non 'Omar, comme on lit dans d'autres recueils) ibn al-'Aṣi. Pour ce dernier, cf. Ya'qoûbî, II, 143, 7, 263, 11 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 19, 5 ; Ibn Ḥaǵar, III, 2. Le talent oratoire de Ḥârița ibn Badr est signalé dans *Aḡ.*, XXI, 28, 2. Quant à Qais ibn Sa'd, voir sa correspondance avec Mo'âwia, dans Mas'oûdî, V, 45, etc. ; pour 'Amrou, nous renvoyons plus haut : § VII. — *Conférence de Aḏroḥ*.

(9) On suppose une arrière-pensée aux moindres démarches de Mo'âwia. Cf. *'Iqd*, I, 111, 12.

(10) Cf. *'Iqd*. I, 210.

enfin une conscience assez large pour ne pas reculer devant l'emploi de la ruse (1). Avec du plus ou du moins, nous distinguons à ces signes les diplomates des temps anciens et modernes.

Après ce que nous connaissons du caractère et du passé de Mo'âwia, de son adresse à manier les hommes et les assemblées (2), nous n'aurons pas de peine à supposer chez lui un véritable talent oratoire. Nous interprétons en ce sens le témoignage de nos auteurs, unanimes pour attester l'impression, produite par Mo'âwia paraissant en chaire (3). Doué d'une intelligence souple, de bonne heure mêlé aux plus grandes affaires de son temps, il possédait le secret des paroles, des arguments, capables d'entraîner les esprits. On trouve des spécimens de cette éloquence dans diverses anthologies (4). Si l'on n'y découvre pas l'allure cassante et impétueuse de celle de Ziâd (5), en revanche elle atteste plus d'adresse et une plus profonde connaissance du cœur humain. Mo'âwia lui fut redevable d'une partie de ses succès comme souverain, et pouvait dire avec justice : « J'ai

---

(1) Dangereuse ambassade, confiée par Mo'âwia à un jeune Ġassânide. Qotaiba, *'Oyoûn*, 238-239.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 58-62. *Osd*, III, 316 signale son frère 'Otba comme le plus éloquent des contemporains. Le *Kitâb al-Fâḍil* propose ses ḫoṭbas comme des modèles du genre. D'après un renseignement, enregistré par *Bayân*, II, 37, 12 — Ǧâḥiẓ ne semble pas en prendre la responsabilité — 'Otba aurait été احمق. Au même endroit, on affirme que 'Alî et 'Aqîl auraient eu la même mère. Nous avons montré le contraire plus haut. Comment 'Aqîl aurait-il pu l'interpeller : يا ابن أمّ عَلِيّ, I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 29, 22 ? Interpellation à la fois injurieuse pour le fils et pour la mère. La tournure ابن امّ.. est toujours péjorative. Comp. Balâḍorî, 349, 11 ; *Naqâ'iḍ Ǧarîr*, 30 d. l. ; 31, 1 ; excepté pourtant dans les marâṯi. *Osd*, V, 469, 2 a. d. l.

(3) *'Iqd*, III, 282, 5 ; *Al-Faḫrî*, 145, 6. « Le plus éloquent après le Prophète ». Ḥoṣrî, I, 59 d. l. ; *Aġ.*, XVI, 34, 20-21. Mo'âwia était compté parmi les cinq meilleurs orateurs de Qoraiš depuis l'islam. Ibn 'Asâkir, XIII (notice de 'Amrou'l-Aśdaq). On lui applique les vers de 'Odrî ركوب الثابر. Qotaiba, *'Oyoûn*, 29.

(4) *'Iqd*, II, 172, etc. ; Qalqaśandi, 132 ; *Kitâb al-Fâḍil*, 318-319. Entretiens de ce prince, dans Mas'oûdî, V, 89, 121, etc. Il lui arriva pourtant de demeurer court en chaire. *'Iqd*, II, 201. Certaines de ses correspondances avec 'Alî sont des modèles d'argumentation serrée. Cf. *Kâmil*, 184 ; *'Iqd*, II, 288-90 ; Mas'oûdî, V, 36, etc. ; Dînawarî, 172-73 ; *'Iqd*, I, 32.

(5) Cf. Ḥoṣrî, III, 228.

obtenu de meilleurs résultats avec la langue que Ziâd avec l'épée ! » (1)

« Diplomate et politique, Mo'âwia l'était au fond de l'âme : il laissait mûrir les événements, se réservant à l'occasion d'en accélérer le cours » (Wellhausen). Nous savons et nous verrons plus loin à quel point il s'était attaché les Syriens. Quant à ses fonctionnaires, personne ne posséda comme lui l'art de leur imposer. Son flair étonnant allait découvrir ces auxiliaires au milieu de la foule pour s'en faire des instruments dociles. Ce fut le cas de Ziâd. Du vivant même de 'Alî, Mo'âwia paraît avoir jeté sur lui son dévolu. Malgré l'illustration musulmane d'Aboû Moûsâ al-Aš'arî et ses coquetteries envers le pouvoir omaiyade, il ne voulut jamais confier un emploi à ce faible esprit, dont mieux que personne il avait pu apprécier l'incapacité, si profitable à sa propre cause (2). Mo'âwia s'ingéniait à identifier les intérêts de ses fonctionnaires (3) avec ceux de son service, et il ne négligeait pas de leur faire savoir à l'occasion, qu'en se dévouant pour lui, ils n'avaient garde de s'oublier eux-mêmes. Ibn Zobair a parfaitement saisi cette étrange situation : « Vraiment, dit-il un jour, le fils de Hind déployait une dextérité, des ressources d'esprit, comme on ne les reverra plus après lui. Quand nous essayions de lui en imposer, le lion irrité (4), et sortant ses griffes, ne montrait pas plus d'audace que lui. Il savait nous céder (5), se laisser tromper même, quand nous tentions de le faire, lui le plus fin des hommes, plus rusé qu'un voleur (6). Par

---

(1) *'Iqd*, II, 155, 5. Une des allocutions de Mo'âwia (*'Iqd*, II, 172) pourrait être authentique. Prononcée « un jour d'accablante chaleur », elle se compose du « ḥamdolillah », de l'éloge du Prophète, d'une phrase d'exhortation, de deux brèves citations du Qoran, et de la finale accoutumée : « Debout ! à la prière ! » Les harangues de ce genre ont dû être fréquentes, c.-à-d. toutes les fois qu'il n'y avait pas de questions politiques au programme de l'assemblée. Mo'âwia savait tenir compte du temps et de ce que pouvait supporter la dévotion des Syriens. L'exagération des Ḫâriǵites a certainement favorisé l'adoption des cinq prières journalières. En Syrie, le ḫâriǵitisme était inconnu.

(2) Ibn al-Aṯîr, IV, 5 ; Ṭabarî, II, 208 nomme seulement Aboû Moûsâ, sans le *nisbat*. Le trait a été cité plus haut.

(3) Il abandonna à 'Amrou la majeure partie du ḫarâǵ de l'Egypte. D'autre part, l'*istilḥâq* de Ziâd le liait pour toujours à la famille d'Omaiya.

(4) Au lieu de الليث الحرْب , lisez الحَرِب et plus haut تَفَرّقة pour تفرقة.

(5) يتفارق لنا.

(6) Au lieu de ابن ليلة , nous lisons ابن الليل. Comp. *Aǵ.*, XVI, 34.

Dieu ! j'aurais souhaité ne jamais le perdre, tant qu'une pierre demeurera sur ce sommet ! » et, ce disant, il indiquait de la main le mont Aboû Qobais (1).

Comme dernier élément, entrant dans le concept du *dâhia*, nous avons signalé la ruse. Dans l'estime des Arabes, la proportion se trouvait renversée et la ruse, disons mieux, l'astuce avait presque fini par éliminer les autres qualités, requises pour mériter cette qualification.

Il n'y a donc pas lieu de se montrer surpris en voyant nos auteurs attribuer avant tout à l'emploi de la ruse les succès de la politique de Mo'âwia. 'Abdalmalik l'appelait le « calife retors » (2). Nous-même, nous n'avons pas hésité à qualifier de machiavéliques certaines mesures, prises par lui. Seulement sommes-nous autorisé à admettre, à la suite de quelques chroniqueurs arabes (3), que Mo'âwia a eu recours au poison, pour se débarrasser d'adversaires gênants ? Nous ne nions pas la possibilité du fait. Nous en convenons même volontiers : la politique parfois cauteleuse du monarque devait faire naître ces soupçons. A son avis, — c'était également celui de son frère adoptif Ziâd, — la vraie sagesse consistait, non à savoir se tirer d'embarras ; mais à ne jamais s'engager dans une aventure, où l'on éprouverait le regret de s'être embarqué et de laquelle on ne pourrait se tirer avec honneur (4).

Nous le rangerions volontiers dans la catégorie des hommes d'état, trop avisés pour se laisser acculer à la nécessité du crime ; mais pas assez consciencieux pour reculer devant cette extrémité, quand leur sûreté ou le succès de leur politique aurait semblé l'exiger. Malheureusement l'authenticité des trois incidents, sur lesquels on table de préférence pour appuyer une telle accusation ne nous paraît pas prouvée ; et rien ne nous oblige,

---

(1) Dominant la Mecque. Qotaiba, *'Oyoûn*, 28. Nos variantes se rapportent à ce texte. Comp. *ibid.*, 26, 5, le mot de Ša'bî : كان معاوية كالجمل الطبّ اذا سُكِتَ عنه تكدّر واذا ردّ تأخّر. Voir une comparaison analogue dans *Naqâ'id Ğarîr*, 183 d. v.

(2) *'Iqd*, II, 176, 1. Comp. la réponse d'un Ğassânide à Mo'âwia. Qotaiba, *'Oyoûn*, 239, 6.

(3) Wellhausen (*Reich*, p. 87) s'exprime dubitativement.

(4) Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 329, 5-8.

pour comprendre la fin de ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid, de Ḥasan fils de ʿAlî et de Mâlik al-Aštar, à adopter la version de la Vulgate.

Pour expliquer la fin de Ḥasan, l'hypothèse d'une mort violente (1) devait naturellement se présenter à l'esprit de nos annalistes, témoins sous « la dynastie bénie » du sort tragique des ʿAlides, périssant presque tous empoisonnés par ordre des califes ʿAbbâsides. Dans ce martyrologe šîʿite, si promptement rempli par les souverains de Bagdad, la première page devait donc être écrite par le père de Yazîd, l'assassin de Karbalâ, le patron de ʿObaidallah. Nous avons jugé plus haut la valeur de cette accusation.

Nous nous sommes également expliqué (2) sur le cas de ʿAbdarraḥmân, fils du grand Ḫâlid. Notre explication nous a valu de M. de Goeje, si compétent en ces questions, la communication suivante : « Il me semble peu probable que Moʿâwia ait voulu se débarrasser de ce brave champion de l'islam. Au contraire, je crois que, lorsque ʿAbdarraḥmân revint malade de sa dernière expédition (3), Moʿâwia lui a envoyé son propre médecin, qui, malheureusement, n'a pu le sauver. Après la mort de ʿAbdarraḥmân, Moʿâwia confia à son fils Ḫâlid (4) le commandement de l'armée, qu'avait eu son père. Qu'Ibn Oṯâl ait été exposé au soupçon de l'avoir empoisonné, cela est arrivé depuis aux médecins, ربّما يُشعَر بسرّ الملوك فيكون فيه إراقة دَمِه (Ṯaʿâlibî, *Laṭâ'if*) ; et qu'un jeune homme fougueux (5), loin de la scène, se soit

---

(1) Elle convenait mieux que l'explication plus réaliste, préférée par nous ; elle permettait de conférer à Ḥasan le titre de شهيد, comme à ʿAlî et à son frère Ḥosain. Voir plus haut (p. 44) les détails sur la mort de Ḥasan.

(2) Cf. *MFO*, I, p. 3-14.

(3) En Anatolie.

(4) Ibn ʿAsâkir (V^e^ vol., dans la notice de Ḫâlid ibn ʿAbdarraḥmân ibn Ḫâlid) se demande s'il ne serait pas plutôt le *petit-fils* de ʿAbdarraḥmân, ce dernier n'ayant pas laissé de fils survivant ? D'après une riwâya, citée *ibid.*, c'est ce Ḫâlid qui aurait tué Ibn Oṯâl. *Osd* (III, 289) dit également : لا بقيّة لعبد الرحمان بن خالد. Dans la peste de ʿAmwâs, le grand Ḫâlid aurait perdu 30 garçons ; toute sa descendance mâle serait éteinte. Qotaiba, *Maʿârif*, 90. *Osd*, V, 249, 4 a. d. l. parle seulement de 20 de ses enfants, morts de la peste. Comme on le voit, la tradition n'est pas favorable à la survivance des fils de ʿAbdarraḥmân ; il n'en est plus question dans la suite.

(5) Les Maḫzoûmites étaient « ardents comme le feu » *Âg.*, XV, 8, 9 a. d. l.

laissé emporter jusqu'à se considérer comme obligé de tuer ce médecin, cela ne présente rien d'étrange. Mo'âwia l'a puni; mais pas trop durement, à cause des circonstances atténuantes, et pour ne pas s'aliéner la famille maḫzoûmite. Au reste, je suis de l'avis de M. Wellhausen, quant à la nomination d'Ibn Oṯâl (1) au poste d'Emèse » (2).

Nous nous rallions volontiers à la solution de l'éminent orientaliste. Comme nous l'avons affirmé précédemment (3), rien n'établit l'intervention de Mo'âwia dans la mort de 'Abdarraḥmân (4). Elle exista peut-être dans l'imagination exaltée de son neveu, fils d'Al-Mohâǧir, le seul Maḫzoûmite partisan de 'Alî (5), et, à ce titre, hostile à Mo'âwia. Le bouillant Qoraiśite s'en autorisera pour tuer le médecin chrétien (6).

L'intervention du poison ne me paraît pas mieux prouvée dans la fin de Mâlik al-Aśtar.

Mo'âwia devait avoir à cœur de supprimer ce vaillant capitaine, le véritable vainqueur de Ṣiffîn. Sa qualité de principal complice dans le meurtre de 'Oṯmân non seulement le rendait responsable des flots de sang, qui avaient inondé le monde musulman; mais le désignaient à la vindicte du fils d'Aboû Sofiân, vengeur officiel du calife *martyr*. Au dire du loyal Sa'd ibn Abi Waqqâṣ, « Aśtar était de ceux, dont la présence déshonore

---

(1) D'après Ibn 'Asâkir, Mo'âwia aurait confié à Ibn Oṯâl le ḫarâǧ de Ḥomṣ. Il y est dit de lui : كان اراكنة من اراكنة النصارى عظيما; ailleurs, on le qualifie de « mamloûk » et de chrétien. Voir *ibid.*, V^e^ et IX^e^ vol., notices de 'Abdarraḥmân ibn Ḫâlid et de Ḫâlid ibn 'Abdarraḥmân ibn Ḫâlid.

(2) Lettre du 30 Octobre 1906.

(3) Cf. *MFO*, I, *loc. cit.*

(4) Le calife eut seulement le tort d'envoyer son propre médecin à 'Abdarraḥmân; cette démarche l'exposait aux soupçons.

(5) *Osd*, III, 289. La plupart des *riwaydt*, enregistrées par Ibn 'Asâkir (IX, notice de 'Abdarraḥmân), évitent de mêler le nom de Mo'âwia à cette aventure. *Osd* attribue le meurtre d'Ibn Oṯâl à Mohâǧir lui-même.

(6) *Osd*, III, 289. 'Abdarraḥmân fut pleuré par Ka'b ibn Ǧo'ail (*Osd*, loc. cit.; Ibn 'Asâkir, XIV, notice de Ka'b ibn Ǧo'ail) poète des Omaiyades : encore une circonstance, cadrant mal avec une responsabilité quelconque de Mo'âwia; le nom de Ḫâlid ibn al-Mohâǧir a pu engendrer la confusion avec Ḫâlid ibn 'Abdarraḥmân (Cf. *Aǧ.*, XV, 11 et 13). Si ce dernier avait survécu, on se demande à quel titre Ibn al-Mohâǧir se serait substitué à lui dans la vengeance à prendre?

une cause » (1). Son dévoûment autoritaire avait fini par gêner ʿAlî (2). Le fils d'Aboû Ṭâlib profita de la première occasion pour lui confier l'Egypte, où son influence, — il l'espérait du moins, — ramènerait sous ses drapeaux les Yéménites (3) et corrigerait les fautes, commises par la maladresse de Moḥammad, fils d'Aboû Bakr (4).

En apprenant l'envoi d'Aśtar en Egypte, Moʿâwia a dû recourir à des mesures plus efficaces que les imprécations publiques (5), ordonnées par lui dans les mosquées de la Syrie pour prévenir la réussite de cette mission (6). En quoi consistèrent ces mesures? D'après nos chroniques, Moʿâwia se serait entendu avec le śaiḫ chrétien de Qolzom (7), sur la frontière égyptienne, pour empoisonner Aśtar à son passage (8).

Le fils d'Aboû Sofiân, nous n'en disconvenons pas, a pu former ce dessein, et envisager le meurtre politique comme le calife ʿOmar, l'auteur responsable, sinon l'inspirateur du meurtre de Saʿd ibn ʿObâda (9). Inutile de rappeler les exemples, laissés par Mahomet en la matière. Mais, dans le cas de Aśtar, l'exécution, on nous l'accordera, se heurtait à de sérieuses difficul-

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 50, 12.

(2) Cela ressort d'une variante conservée par Ibn al-Aṯîr, III, 153. Avant la bataille du Chameau, Aśtar avait déjà menacé ʿAlî de l'envoyer rejoindre ʿOṯmân. Ibn al-Aṯîr, III, 100.

(3) Yaʿqoûbî, II, 226; 227, 5. L'indifférence de ʿAlî à la mort de Aśtar (Cf. Ṭab., I, 3395, 9, etc.) trahit aussi le manque d'entente entre eux. Voir plus bas.

(4) Rappelons le trait cité dans *Kitâb al-Fâḍil*, 453 : لو كان بنو ابي بكر رضي الله عنهُ مثل عائشة رضي الله عنها ما صار الى عُمَر قليل ولا كثير.

(5) « Daʿawât ». Celles de ʿAiśa contre les meurtriers de ʿOṯmân (*ʿIqd*, II, 271, 1) n'empêcheront pas le véritable assassin du calife de mourir en son lit « après avoir affronté la mort sur 17 champs de bataille » : c'est la remarque de I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 58, 25.

(6) Ṭab., I, 3394, 1.

(7) Du temps de Maqdisî (cf. 195-96) la population de Qolzom paraît avoir été complètement musulmane.

(8) Ṭab., I, 3393.

(9) Mort sans avoir voulu reconnaître ʿOmar. Ce dernier approuva du moins l'assassinat. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, III², 145. — Pour décourager les espérances des Anṣâriens, il fallait se débarrasser de leur candidat le plus sérieux, عريق في السؤدد, descendant de quatre générations de saiyd, distinction rare en Arabie. — Cf. Ibn Doraid, *Iśtiqâq*, 269 en bas. A Médine, les nobles chefs du Yémen prennent quartier chez lui. I. S., *Ṭabaq.*, V, 383, 4; 384, 6.

tés. Le lieutenant de ʿAlî voyageait seul (1), dans le plus strict incognito; son itinéraire de l'Iraq en Egypte ne pouvait être connu d'avance. Sans cela, comment aurait-il pu traverser les territoires soumis à Moʿâwia, échapper aux postes syriens, placés sur toutes les frontières, à l'étroite surveillance, exercée sur ces points, et aux nombreux espions, entretenus par l'Omaiyade (2)? La route de Mésopotamie et de Syrie en Egypte ne traversait pas nécessairement Qolzom, pour que le śaiḫ chrétien (3) pût préparer et présenter à Aštar, au moment voulu, le breuvage empoisonné. Pour toutes ces raisons, nous ne pouvons accepter la version traditionnelle de la mort du vaillant mais brutal capitaine yéménite (4). « Il tomba malade à Qolzom », dit laconiquement le judicieux et impartial Balâḏorî (5). D'après Ibn Qotaiba (6), un maulâ de ʿOṯmân aurait pris sur lui de hâter la mort du meurtrier de son maître (7). Les autres détails (8) sont justement suspects de tendance. Nous ne nous croyons pas le droit de nous montrer plus ému et plus soupçonneux que ʿAlî lui-même. Jamais il ne se permit la moindre allusion à la mort violente de Aštar ni au crime de Moʿâwia. Cet événement lui arracha seulement une phrase banale: لله در مالك (9), et cette autre réflexion moins bienveillante: للدين وللدنيا (10). Les deux cadrent mal avec l'hypothèse d'une fin tragique. Indifférence inexplicable chez un personnage, si prévenu, si violent dans l'expression de ses rancunes contre son rival heureux.

---

(1) Avec son maulâ. Ṭab., I, 3394, 7.

(2) Ṭab., I, 3393, 9; Ibn al-Aṯîr, III, 152, 3 a. d. l.; Ḥoṣrî, I, 65; espions jusque dans l'entourage de ʿAlî. Dînawarî, 201, 16.

(3) Ou « ḏimmî », comme s'expriment les textes, ou من اهل الذمّة (et non من اهل المدينة. Yaʿqoûbî, II, 227, 8).

(4) Une version très plausible est donnée par *Ḥamîs*, II, 283, 6 a. d. l.

(5) *Foṭoûḥ*, 228, 6; *Osd*, IV, 216, 5 le fait aussi succomber à une mort naturelle.

(6) *ʿOyoûn*, 242, 12.

(7) Un maulâ de Moʿâwia tue un des complices de Aštar. Qotaiba, *Maʿârif*, 92, 4.

(8) Masʿoûdî (IV, 423) préfère mettre la scène à ʿArîš (à la l. 7, au lieu de وقبض, lisez وفرض). Qotaiba (*ʿOyoûn*, 242, 12) fait de même. La leçon بطرى مصر désigne sans doute le chef de la localité.

(9) Ṭab., I, 3395, 9, etc.; Ibn al-Aṯîr, III, 153; Masʿoûdî, IV, 423. Yaʿqoûbî, II, 227 attribue ici à ʿAlî une phrase de regret sur la mort du courageux Yéménite.

(10) Cf. Al-Aḥdab, *Proverbes de Maïdânî*, II, 176; dans l'édition d'Egypte, I, 115.

Aboû'l-Aswad ad-Do'alî a essayé d'endosser à Mo'âwia la responsabilité du meurtre de 'Alî (1): tentative demeurée isolée. Dans les vers, prononcés alors par cet ami de 'Alî, nous voyons une nouvelle preuve que le crime d'Ibn Molǧam fut isolé. S'il avait existé alors un complot ḫârigite, comment songer à y impliquer Mo'âwia, quand il avait failli en être la première victime?

Mo'âwia disposait d'un moyen plus infaillible « pour accélérer la marche des événements » : l'argent ! Il trouvait plus expédient d'acheter les hommes que de leur couper la tête. « Je n'aime pas, avait-il coutume de dire, recourir à l'épée là où suffit le fouet, ni employer le fouet quand la parole peut me tirer d'embarras » (2). Il ne conquit pas autrement l'Iraq.

Mahomet avait donné le précepte et l'exemple du système (3). Un verset du Qoran l'avait sanctionné, en réservant le produit de la ṣadaqa non seulement pour les pauvres, mais pour les مؤلفة قلوبهم (4). Merveilleuse décision, autorisant d'avance les plus louches combinaisons de la politique, comme on peut le voir par l'énumération des catégories de مؤلفة, reconnues par le droit musulman (5). Cela s'appela depuis lors tantôt « réunir les cœurs » (6), tantôt « couper les langues » (7), ou, comme nous dirions: fermer la bouche. Opération singulièrement facilitée par les mœurs de l'époque. Les plus hautes personnalités musulmanes venaient d'elles-mêmes s'offrir pour « vendre leur religion » (8). Ibn 'Abbâs conseilla lui

(1) Ṭab., I, 3467, 7.

(2) Ya'qoûbî, II, 283.

(3) Cf. Wâqidî, 421.

(4) *Qoran*, IX, 60.

(5) Mâwardî, *Aḥkâm*, 212 en haut.

(6) تأليف القلوب.

(7) Euphémisme trouvé, semble-t-il, par Mahomet. Cf. *Ḥamîs*, II, 113. Pour le sens figuré de l'expression, voir *'Iqd*, III, 136; *Aġ.*, XIII, 67; XV, 114. La confusion devenait d'autant plus facile que l'amputation de la langue était pratiquée comme châtiment. Cf. *Aġ.*, VI, 28, 10; XIX, 144, 3; XXI, 197, 9; Qotaiba, *Poésis*, 189, 10. Voir un curieux incident narré dans Périer, *Vie d'Al-Hadjdjâdj ibn Yoûsof*, p. 300; *Chantre*, p. 43.

(8) Ṭab., II, 97, 2. On pourrait aussi traduire — et ce serait moins odieux — « leur obéissance, leur dévoûment »: le mot *dîn* comportant également ce sens. Ḥoṭai'a, XXXIV, 5;

aussi à Ḥasan, au début de son califat, d'acheter les consciences (1). C'était devenu un véritable trafic, comme l'atteste un poète (2). Dans ces occurrences, Mo'âwia n'hésitait pas à y mettre le prix ; rarement moins de 100 000 dirhems (3). Lui adressait-on des observations sur le montant de ces libéralités intéressées (4), il ne manquait pas de répondre que la guerre était infiniment plus dispendieuse. Il venait de signer l'abdication de Ḥasan, fils de 'Alî, quand on lui objecta l'énormité des sacrifices pécuniaires, consentis par lui : « Doucement ! s'écria-t-il, en acceptant la lutte contre les Iraqains, nous ne nous en débarrasserons qu'après avoir perdu pour chaque Iraqain un Syrien. Non, ces pertes me rendraient l'existence trop amère ! Je me déciderai à combattre Ḥasan, alors seulement que la guerre ne pourra être évitée autrement » (5). L'attitude du monarque envers les 'Alides (6) nous a déjà fourni l'occasion de constater que ce n'étaient pas là des paroles en l'air.

En dehors de cet emploi des fonds secrets, Mo'âwia détestait les prodigalités inutiles (7) et la fastueuse générosité des chefs arabes. Soyoûṭî (8) lui fait payer 100 000 dirhems pour chacun des trois vers, cités par Ibn Zobair : trait invraisemblable, où l'anecdotier a voulu faire ressortir l'avidité du futur anticalife. Quant à Mo'âwia, il surveillait de près la gestion financière des deniers publics, et n'oubliait pas de faire rendre des comptes à ses fonctionnaires, parfois même leur imposait la *moqâsama* (9),

---

Ibn Doraid, *Ištiqâq*, 237, 2 a. d. l. ; *Kâmil*, 185, 4; *MFO*. I, p. 61. Dans *Osd*, I, 379, la « mo'aḥât » entre Mo'âwia et Ḥotât est forcément apocryphe.

(1) *'Iqd*, I, 11, 5.

(2) *Ḥamâsa*, 185, v. 1.

(3) Ṭab., II, 97. Le scoliaste de Farazdaq (*Divan*, 69) parle seulement de 40 000 dirhems. Mo'âwia offre aussi 100 000 dirhems à Ibn 'Omar pour lui voir reconnaître Yazîd. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 134, 16.

(4) Ya'qoûbî, II, 283, 6 et 11.

(5) Ṭab., II, 8.

(6) Voir plus haut : § IX. — *La famille du Prophète se rallie aux Omaiyades.*

(7) Comp. le jugement d'Ibn 'Abbâs : *'Iqd*, II, 304; Ibn Rosteh, 198, 16.

(8) *Caliſes*, p. 78.

(9) Ṭab., II, 69, 8; Ya'qoûbî, II, 264, 4, etc.; *Aġ.*, XVIII, 160, 7, etc. Cf. *MFO*, I, p. 11-12; Van Vloten, *Domination arabe*, p. 10-12.

sans en excepter Ziâd (1), auquel il laissait pour le reste la plus grande latitude.

En ce temps-là, certaines consciences, comme celles de Ḥasan et d'Ibn 'Abbâs, celles même de 'Oṯmânîs avérés (2), ne pouvaient, comme y parvenait Moḡîra ibn Śo'ba, s'acheter au prix de 400 dînârs (3). Seule une stricte économie parvenait à combler le déficit, causé par ces opérations, dans le budjet de l'état. Cette intelligente parcimonie l'a parfois fait accuser d'avarice (4). On portera la même imputation contre ses successeurs, 'Abdalmalik par exemple. Mo'âwia n'en avait cure. « Un Omaiyade, disait-il, qui n'est pas économe, ne ressemble pas à ses ancêtres » (5). Descendant d'une génération de marchands, élevé par Aboû Sofiân dans un dénuement, voisin de la misère (6), il connaissait la valeur de l'argent (7) et cherchait par une sage administration de ses revenus à augmenter les ressources de sa cassette privée. De là ses efforts constants pour l'acquisition de nouveaux domaines (8) et son application à les mettre en valeur (9). Ils lui ont valu de la part de Sprenger la qualification de « Louis-Philippe parmi les califes » (10).

---

(1) Comp. par ex. Ṭab., II, 206; 208, 5; 458, 4. On fait contrôler par Mo'âwia le montant de la pension du poète Labîd. *Osd*, IV, 262, 11. Cet anachronisme, inventé pour le mettre en opposition avec 'Omar, fait voir aussi comment on se représentait le souverain économe. La collation des pensions était une source d'arbitraire; Mo'âwia la surveille de près. *Aḡ.*, XIV, 97.

(2) Voir plus haut détails sur les « 'Oṯmâniya ». Cf. *Osd*, I, 379.

(3) Ibn al-Aṯîr, III, 215. Comp. réponse d'Ibn 'Omar. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 134, 17.

(4) Cf. *Poète royal*, p. 2, n. 2; Al-Faḫrî, 150; Damîrî, I, 67; Mas'oûdî, V, 89; Ya'qoûbî, II, 283, 6 vantent sa générosité.

(5) Ṭab., II, 208, 5.

(6) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 4, l. 15; 172, 15; 200, 8.

(7) Même économie chez son frère 'Otba. *Kitâb al-Fâḍil*, 411; Ḥoṣrî, III, 311.

(8) Citons un de ses dictons favoris : عين حرّارة في ارض خوّارة. Ṭab., II, 213, 1.

(9) Ya'qoûbî, II, 277-78.

(10) *Alte Geographie*, p. 303.

XII

POLITIQUE AGRAIRE DE MOʿAWIA

LES DOMAINES DES OMAIYADES

PROPRIÉTÉS ET EXPLOITATIONS AGRICOLES AU ḤIĜÂZ

Au lendemain des prodigieuses conquêtes de l'islam, les régents du nouvel empire se trouvèrent placés en face d'une situation extrêmement embarrassante. Avec les vagues prescriptions du Qoran au sujet du *faï'*, et de la *ġanîma*, du *ḫarâĝ* et de la *ĝizia*, ils constatèrent l'impossibilité d'élaborer un système de droit foncier. En cette matière, c'est la conclusion du Professeur M. Hartmann, l'islam ne doit presque rien à son Prophète (1). D'autre part, la *coutume* du désert (2) n'était pas en mesure de combler cette lacune juridique. Avec son horizon, limité à la vie pastorale, elle n'avait pu même entrevoir le problème compliqué, à la solution duquel la brusque expansion de l'islam avait acculé les successeurs du Prophète. En fait de propriété privée, jamais les Arabes préislamiques n'avaient pu s'élever au-dessus du concept de la *ḥimâ*, sorte de réserve, affectée à certains sanctuaires, ou constituée à leur propre profit par des saiyd influents, comme fit le célèbre Taġlibite Kolaib (3). Par extension on donnait aussi le nom de ḥimâ aux pâturages, possédés par les grandes tribus:

ونرعى حِمَى الاقوام غير مُحَرَّم   علينا ولا يُرْعَى حمانا الذي نحمي (4)

Mais cette dernière conception ne s'élevait pas au-dessus de la propriété territoriale collective, la seule connue des Nomades.

---

(1) Cf. *OLZ*, 1904, 413-414. On y trouvera la discussion des textes qoraniques, relatifs à la matière.

(2) A Médine et dans les oasis du Ḥiĝâz, la propriété individuelle existait; dans la première ville, elle était même morcelée à l'infini. Qoss ibn Sâʿida aurait appris aux Arabes certains principes du droit romain. Cf. Maidânî sur le proverbe ابلغ من قسّ.

(3) Cf. Mâwardî, *Aḥkâm*, 323, et l'article حِمَى dans Yâqoût, II, 343.

(4) Poète cité dans *Naqâ'iḍ Ĝarîr*, 300 d. v.

La sagesse de nos législateurs improvisés éclate surtout dans la simplicité de la solution préférée par eux. Sans préjugés, parce que sans passé et sans tradition, incapables d'ailleurs de créer, ils se contentèrent d'adopter les prescriptions du droit existant, chargé de régler chez les peuples vaincus la propriété foncière. En Syrie, en Egypte, c'était le droit romain.

On a reproché à Mo'âwia la disposition illégale des « qaṭâ'i' ». Ces qaṭâ'i' représentaient les anciens domaines impériaux, confisqués par les Arabes. A ces domaines étaient venus s'ajouter les *bona vacantia, caduca et damnatorum,* les *agri deserti* ou le « mawât » des Arabes (1) : steppe, brousse, marécages, etc.

Sur ce vaste complexe, l'invasion allait greffer une nouvelle catégorie de terres. Malgré la modération relative de la conquête, une partie de la population avait préféré émigrer. En Syrie, ce fut principalement le cas sur la côte de Phénicie. Cette émigration se composa surtout de ceux que les capitulations (2) qualifient de *Roûm*, à savoir : les soldats, les fonctionnaires, tous ceux enfin ayant des relations plus intimes avec le régime byzantin. Ces conventions renferment des clauses pour faciliter cet exode : preuve qu'on ne le voyait pas de mauvais œil ; elles stipulent le droit pour les vainqueurs d'occuper leurs maisons à l'intérieur des cités (3), leurs propriétés territoriales revenant de droit au pouvoir arabe. En même temps, l'insécurité de ces temps troublés (4) avait fait déserter les campagnes : d'où une extension toujours croissante des *agri deserti.* Sur tout cet ensemble de terres et de domaines, de nature et de provenance diverses,

---

(1) Ainsi tous les terrains de Baṣra, ville fondée par les Arabes dans des bas-fonds marécageux, étaient *mawât.* Iṣṭaḫrî, 82, 12. Sur ces différentes catégories de domaines, cf. texte de Balâḏorî, 272, 3 dernières lignes (pour دير غزيد, voir correction proposée par Becker, *Zeits. f. Assyr.*, XVIII, p. 306, n. 1); 273 en haut. Pour le *mawât*, cf. Mâwardî, الاحكام السلطانيّة (éd. Enger), 308.

(2) عُهُد. Ces émigrés rentraient, je crois, dans la catégorie des جالية. Balâḏorî, 273 d. l.

(3) Balâḏorî, 116, 123, 131, 138, 215.

(4) Signalons en passant les مستعربة ou Arabes chrétiens : on les retrouve en Cilicie, où ils avaient émigré à la suite d'Héraclius.

le nouveau gouvernement, se substituant à l'ancien, s'arrogea un droit de propriété absolue. Il constitua le domaine de l'état arabe.

Voilà les traits généraux, permettant de s'orienter en cette difficile matière. Deux circonstances ont encore contribué à l'embrouiller : d'abord, les constructions artificielles des théoriciens postérieurs, désireux d'accorder la pratique contemporaine avec la *sonna* et l'histoire du passé ; enfin, l'arbitraire, ayant toujours, dans les états musulmans, réglé l'application des principes juridiques, surtout en matière fiscale. « Si fréquemment nous ne parvenons pas à y voir clair, c'est moins la faute des sources que des faits » (C. Becker) (1).

Quelle attitude adopterait le chef de l'état vis-à-vis de ce vaste domaine, dont l'utilisation lui incombait ? On pouvait s'inspirer de l'exemple du Prophète. Celui-ci avait fait cultiver au profit du trésor l'oasis de Ḫaibar. Cela ne l'empêcha pas d'accorder de nombreuses concessions à ses compagnons, même de terres encore à conquérir, comme en Syrie (2). L'historicité de ces exemples laisserait-elle à désirer ? Aboû Bakr ne crut-il pas pouvoir s'en autoriser, comme si Mahomet en ces circonstances avait usé de son privilège prophétique ? Le système de l'exploitation directe aurait été continué par le premier calife. Nous le voyons pourtant accorder des qaṭâ'i', où il n'a garde d'oublier les siens (3).

Mais, sous le califat de 'Omar, le problème présenta un tout autre

---

(1) Voir dans *Zeits. f. Assyr.*, XVIII, p. 301-319 : C. Becker, *Die Entstehung von 'Uśr und Ḫarâg-Land in Aegypten* ; du même, *Beitraege zur Geschichte Aegyptens unter dem Islam*, p. 83. Nous profiterons surtout du premier travail, jusqu'à présent le meilleur essai en la matière. On consultera utilement, dans Mâwardî, *Aḥkâm*, les chapitres traitant du *mawât* et de *l'iqṭâ'*, 308, 330.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 89 en bas ; Balâḏorî, 13-14 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 101 ; *Osd*, V, 389, 4. Autre qaṭî'a à un chef Arabe, aussi loin qu'il peut jeter son fouet رَمْيَةَ سَوْطٍ. Balâḏorî, 35, 3 ; Mâwardî, *Aḥkâm*, 330, 333 ; *Osd*, I, 151. Nombre de ces qaṭâ'i' ont été inventées après coup pour justifier des prétentions : on exhibait alors une pièce de cuir, اديم, soi-disant diplôme, émanant du Prophète. Cf. *Osd*, loc. cit.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 138, 12 ; Balâḏorî, 13, 93. Il n'est pas toujours facile de décider si les textes (par ex. Ya'qoûbî, II, 240, 3) parlent d'une exploitation directe ou des revenus ordinaires du ḫarâg. Au III^e siècle de l'hégire, on ne savait plus bien à quoi s'en tenir à cet égard. Cela mettait d'autant plus à l'aise pour déclamer contre les innovations omaiyades.

aspect, à la suite des conquêtes en dehors de l'Arabie. Aussi se vit-il forcé de recourir au système des concessions ou qaṭâ'i'. Les bénéficiaires payaient en retour à l'état une rente, appelée *'oŝr*, parfois même *ḫarâǧ*: un terme n'offusquant encore personne (1). Il serait facile de multiplier ici les exemples; et les plus austères Ṣaḥâbîs, non seulement n'élèvent pas de protestations au nom de la *sonna* violée, mais profitent volontiers de ces mesures (2). Lorsque Napoléon Ier créa la noblesse impériale, il lui assura en même temps des dotations. 'Omar trouva dans les qaṭâ'i' un moyen de compléter celles de l'aristocratie islamique des grands « Ṣaḥâbîs », de ceux surtout que sa défiante politique lui conseillait d'éloigner de la haute administration.

'Aiśa sollicite et obtient une qaṭî'a de Ziâd (3). Ainsi aurait été accordée toute la vallée du 'Aqîq (4), transformée bientôt en un lieu de plaisance pour la population de Médine (5). Parallèlement à ces qaṭâ'i', on voit 'Omar établir des ṣawâfi dans l'Iraq (6). Le cadastre, attribué au calife en cette région, se réduisit, croyons-nous, à la délimitation et à la recherche des domaines revenant à la couronne. Sur un autre point de l'empire, on le voit intimer au gouverneur d'Egypte l'ordre d'accorder des concessions territoriales (7). Avec le changement incessant, introduit par l'irrigation artificielle dans le régime de la propriété, l'Egypte et l'Iraq se prêtaient le mieux à des mesures de ce genre et à la collation de qaṭâ'i'. On les leur applique de préférence.

---

(1) Le sens primitif de « ḫarâǧ » est *revenu*; il est employé une seule fois, et avec ce sens, dans *Qoran*, XXII, 74. Plus tard, quand, à la suite des conquêtes, l'impôt foncier devint l'impôt par excellence, ḫarâǧ prit le sens spécial d'*impôt foncier*.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, V, 343; Ṭab., I, 2908, 7; Balâḏorî, 273.

(3) Balâḏorî, 360.

(4) Balâḏorî, 12; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 72-73.

(5) A partir du règne de 'Oṯmân, les grands Ṣaḥâbîs: Zobair, Sa'd, Zaid ibn Ṯâbit, etc., y possèdent leurs châteaux. Le Prophète ignorait sans doute les « moḫannaṯ du 'Aqîq », quand il a déclaré : العقيق وادٍ مبارك. Boḫârî, I, 388, n° 16.

(6) Balâḏorî, 272-73.

(7) Ibn Ḥaǧar, II, 42, 13; III, 273 en haut; Balâḏorî, 13-14, 183, 267, 351, 368; Van Berchem, *Propriété territoriale*, p. 38-39; Becker. *Beitraege*, p. 94.

Un autre iqṭâ' de 'Omar semble avoir eu pour but d'évincer Aboû Sofiân d'une propriété, réclamée par lui (1). Le développement naturel de l'empire arabe a pu l'entraîner dans cette voie plus loin qu'il ne se l'était promis. Eut-il en cette question des principes arrêtés; se déclara-t-il de préférence pour les ṣawâfi contre les qaṭâ'i' ? Nous n'oserions l'affirmer. En matière fiscale, nous serions plutôt porté à restreindre le « grossartiges staatsmännisches Schaffen » (Von Kremer) de 'Omar. La fondation de Baṣra donna le signal d'importantes exploitations agricoles (2). Etablie dans des bas-fonds, dans une région marécageuse, il fallut construire des digues, des levées, creuser des canaux. Ce fut l'origine de la prodigieuse fortune des Aboû Bakra, des Ziâd et des autres Ṭaqafites, fondateurs de la nouvelle métropole. Ils entendaient bien s'indemniser des sacrifices consentis par eux. 'Omar pouvait d'autant moins condamner cette prétention que, même sous les 'Abbâsides, les juristes (3) accordaient généralement que, pour le *mawât*, l'occupation constituait un titre suffisant de propriété. La reconnaissance par le pouvoir ne faisait que consacrer une situation parfaitement légale.

Et maintenant, comment est-on arrivé à faire descendre jusqu'au règne de 'Oṭmân l'établissement des qaṭâ'i'. Ce calife, nous le savons déjà, en a accordé un nombre considérable (4); mais, en ce faisant, a-t-il vraiment innové, bouleversé l'organisation patriarcale de l'islam primitif, si jalousement maintenue par 'Omar ?

Le succès des études de Von Kremer sur la civilisation de l'islam (5),

---

(1) Azraqî, 442 en bas. Pour prévenir la confusion, iqṭâ' = collation d'une qaṭî'a ; qaṭî'a (pl. qaṭâ'i') = « ensemble des terres à la disposition du pouvoir », de préférence des *mawât* ; ṣawâfi = « domaines de la couronne », exploités à son profit, sans l'intermédiaire d'un moqṭa' = « bénéficiaire de qaṭî'a ». Becker (*Zeits.*, l. c., p. 305) semble faire de ṣawâfi un terme propre à l'Iraq ; on s'en servait également en Egypte. Cf. Baihaqî, 525, 11.

(2) Voir dans Balâḏorî le chap. تمصير البصرة ; Iṣṭaḫrî, cité précédemment.

(3) Becker, *op. cit.*, p. 311 ; Mâwardî, *Aḥkâm*, 308. Les mêmes juristes accordent au souverain de droit de concéder à volonté les *mawât*. Mâwardî, *Aḥkâm*, 330 ; Boḫârî, II, 71.

(4) Cf. *Ḥamîs*, II, 269 ; Balâḏorî, 351, 360-61 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 90, 4 a. d. l. ←

(5) Comme *Culturgeschichte des Orients* (1875) ; *Geschichte der herrschende Ideen* ; *Culturgesch. Streifzüge*. Les deux derniers ouvrages ne sont pas ici à ma portée.

le talent incontestable déployé par cet auteur, en discutant ces questions, si nouvelles alors : tout cela n'a pas peu contribué à égarer les recherches. Ses travaux ont fait époque (1) ; on le voit par l'écho qu'ont rencontré ses conclusions. Leur tort principal, c'est d'avoir été entrepris trente ans trop tôt : partant, de nous avoir donné des généralisations prématurées. Si l'estimable auteur vivait de nos jours, on peut se demander si la masse de documents nouveaux, mis à la disposition des travailleurs, ne l'aurait pas détourné de son projet. Cela ne l'a pas empêché de se décerner un témoignage de satisfaction, pour avoir été le premier à traiter la matière d'une façon aussi complète et avoir versé au dossier tant de pièces, provenant de sources aussi variées (2). Cela pouvait être vrai en 1875. Nous avons dit pourquoi on n'y peut plus souscrire. S'appuyant sur des traditions de basse époque, Von Kremer établit comme un *postulatum* la défense de 'Omar aux musulmans de devenir propriétaires fonciers (3). Forcé pourtant de constater (4) les nombreuses dérogations à cette prétendue défense, l'orientaliste autrichien met ce changement d'attitude sur le compte de 'Oṯmân (5).

Malgré l'affirmation de la tradition musulmane sur ce point, rien n'est moins exact, comme le prouve l'exemple des qaṭî'a, accordées par le Prophète et ses deux premiers successeurs. 'Omar alla jusqu'à formuler le vœu de voir les Arabes devenir propriétaires (6). Les plus considérés parmi les Ṣaḥâbîs avaient devancé ce souhait. Nous avons déjà nommé Ṭalḥa, Zobair ; ajoutons Sa'd ibn Abi Waqqâṣ, Zaid ibn Ṯâbit (7), 'Ammâr ibn Yâsir, 'Abdallah ibn Mas'oûd (8). Ces deux derniers, futurs adversaires

(1) A. Müller a adopté et vulgarisé les conclusions de Von Kremer.

(2) *Culturgeschichte*, I, p. 94.

(3) *Culturgeschichte*, I, p. 75-77.

(4) Peu après la fondation de Baṣra on observe : ان اهل البصرة اتخذوا الضياع وعمّروا الأرضين Qotaiba, *'Oyoûn*, 300, 9.

(5) *Culturgeschichte*, I, p. 107.

(6) Balâḏorî, 9, 3 ; Boḫârî, II, 81, n° 14.

(7) Balâḏorî, 9, 6 a. d. l. ; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 77, 158 ; Mas'oûdî, IV, 253-55 ; *'Iqd*, II, 283-84 ; *Ḥamîs*, II, 278-79 ; Boḫârî, II, 69.

(8) Balâḏorî, 273 ; *Ḥamîs*, II, 258. Dès les premières années après les conquêtes, nous

de ʿOṯmân, n'hésiteront pas à accepter de lui de plantureuses *aldées* (1), ضياع. Ce sera pour les sous-louer et en retirer de gros revenus. ʿOṯmân, tant calomnié pour ses goûts de propriétaire (2), devenu calife, n'aura garde de s'arrêter en cette voie. ʿAlî essaya-t-il seulement de réagir contre cette tendance? Il confisqua, il est vrai, certaines concessions, accordées par son prédécesseur (3); mais, en ce faisant, il sacrifia surtout à des rancunes privées et frappa exclusivement ses adversaires politiques. Sous son règne, les saiyd de l'Iraq demeurent toujours en possession de leurs domaines ruraux (4). Innovation ou non, la politique fiscale de ʿOṯmân, sans nuire au trésor, profita à l'agriculture. De l'aveu de Von Kremer, elle valut à l'état un revenu annuel de 50 millions de dirhems (5). En prévision de ce résultat, ʿOṯmân n'avait pas hésité à tailler des concessions dans les domaines de la couronne (6). Celle-ci avait tout intérêt à les voir mettre en valeur. Le pouvoir veillait d'ailleurs à l'exécution des conditions, tacitement acceptées par le concessionnaire. Si, au bout de deux ans, il laissait sa terre en friche, elle faisait retour à l'état (7).

Les qaṭâ'iʿ étaient-elles simplement concédées à titre d'usufruit, اقطاع إجارة لا اقطاع تمليك (8), comme s'expriment les livres de droit? Les partisans du communisme théocratique, inventé sous les ʿAbbâsides, le prétendent. Conformément à leur théorie, ils les considèrent comme faisant partie du domaine de la communauté islamite et, à ce titre, inaliénables. Il resterait alors à expliquer comment les bénéficiaires d'iqṭâʿ, accordés par ʿOmar

---

trouvons les musulmans propriétaires. Cf. Balâḏorî, 368, 4, etc.; pour la période suivante, comp. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 202, 15.

(1) On nous permettra l'emploi de ce terme archaïque, rappelant si bien l'étymologie arabe, cf. nos *Remarques sur les mots français dérivés de l'arabe*, p. 9.

(2) Yaʿqoûbî, II, 202, 4. Voir plus bas.

(3) Masʿoûdî, IV, 296.

(4) ضياع. Ṭab., I, 3372, 4. Les grands seigneurs terriens de Baṣra ne furent pas expropriés.

(5) *Culturgeschichte*, I, p. 108.

(6) لانّ رأى اقطاعها اوفر لغلّتها من تمليكها. Mâwardî, *Aḥkâm*, 334.

(7) Balâḏorî, 362, 13; Mâwardî, *Aḥkâm*, 334 en bas.

(8) Mâwardî, *Aḥkâm*, 334.

et ses prédécesseurs, ont pu les vendre et les transmettre à d'autres (1). Apparemment ils se considéraient comme de vrais propriétaires. Si 'Omar fut vraiment le fondé de pouvoirs consciencieux de l'islam, — comme on essaie de nous le représenter (2), — on ne voit pas en vertu de quel principe il aurait pu rejeter le système des qaṭâ'i' (3).

Dans l'immense complexe de terres devenues, à la suite de la conquête, domaine d'état, l'ensemble des propriétés de plein rapport formaient comme la minorité : elles disparaissaient dans la masse des *mawât*. Le gouvernement des califes n'épouvait aucun embarras pour faire valoir ces bonnes terres, à tout le moins pour en retirer le rendement de l'impôt, parfois élevé, selon la nature du sol et les conditions spéciales de leur transfert aux vainqueurs. Mais ce serait une erreur de croire que les qaṭâ'i' (4) étaient prises sur cet ensemble. L'état arabe n'y eût pas trouvé son compte. Quand il voulait accorder des concessions domaniales, il lui restait la ressource de tailler dans la masse des terres « mawât », redevenues marécageuses (5), ou retournées à l'état de brousse ou de steppe, par manque de culture ou d'irrigation ; ou bien il abandonnait d'anciennes propriétés, ne payant plus le *ḫarâǧ* (6), sortes de domaines *nullius*, sans propriétaire régulier (7), ou non inscrites au divan de l'impôt, partant sans utilité pour les finances publiques et trop souvent pour l'agriculture.

Dans la catégorie des « mawât », *agri deserti* dans toute la force du terme, il faut ranger tous les iqṭâ', accordés par le Prophète et ses deux

---

(1) Balâḏorî, 13, 3; 273, 13; 365, 2 a. d. l.

(2) Sachau, *'Omar* p. 23. Comp. Qotaiba, *'Oyoûn*, 72; 75, 6.

(3) En mettant sa concession en valeur, en payant la rente stipulée : *'ošr*, *ḫoms* ou même le *ḫarâǧ* (خراج), le moqṭa' devenait propriétaire et en acquérait tous les droits. Cf. Becker, *op. cit.*, p. 309-311 ; Mâwardî, *Aḥkâm*, 335. Nous avons expliqué plus haut le retrait de qaṭâ'i', fait par 'Alî. Mas'oûdî, IV, 296.

(4) La mesure prise par 'Oṯmân (Mâwardî, 334) forme l'exception.

(5) Cas fréquent en Iraq. Balâḏorî, 274; Mâwardî, *Aḥkam*, 311-312.

(6) Balâḏorî, 13, 2; 21, 12; 361, 4 a. d. l.; 365, 2 a. d. l. On cite aussi des concessions d'anciens domaines de Chosroès. Balâḏorî, 273 d. l.

(7) On rencontrait principalement dans l'Iraq ces propriétaires aux titres douteux. Pendant la révolte d'Ibn 'Aṣaṯ ils feront brûler les *divans* de l'enregistrement.

premiers successeurs en Arabie (1); les bonnes terres étant rares dans la Péninsule et toutes occupées. Jusqu'au temps de 'Omar la vallée du 'Aqîq demeura déserte (2). La concession, accordée par ce calife et l'abondance de l'eau dans le sous-sol servirent de stimulants à l'initiative privée et permirent de la transformer promptement. La même politique agraire obtint ailleurs les mêmes résultats: parallèlement croissaient la superficie des cultures et le produit des revenus de l'état. Pour certains de ces domaines, d'un rendement plus assuré (3), on avait élevé jusqu'au cinquième, ou *ḫoms*, la taxe au profit du trésor (4); charge élevée, surtout pour des concessionnaires musulmans, mais attestant la vigilance du fisc sur ses propres intérêts.

La défense de 'Omar aux Arabes de devenir propriétaires cadre mal avec ces données. Si elle visait un point spécial, ce devait être assurément l'acquisition des domaines ruraux, des ضياع. Elle demeura certainement inefficace, comme nous avons pu le constater. En admettant son application, il resterait à expliquer la provenance des richesses des saiyd arabes. Arrivés dans l'Iraq sans un sou vaillant, nous les voyons, au bout de quelques années, possesseurs de fortunes énormes; et beaucoup, comme Aḥnaf ibn Qais, Mâlik ibn Misma' (5), Asmâ' ibn Ḫâriǧa (6), plus riches d'ancêtres (7) et de prétentions que de biens, ne remplirent jamais de fonctions publiques. Ni leur pension ou عطاء, ni leur part de butin ne pouvaient suffire à alimenter le luxe, déployé par eux. D'autre part, ils avaient cessé de se livrer au commerce. A cet égard, 'Abdarraḥmân ibn 'Auf forme une exception. Ses richesses — la tradition le stipule formel-

(1) Cf. Balâḏorî, 12-21.

(2) Abandonnée aux troupeaux des Bédouins. Mas'oûdî, III, 249.

(3) Par suite de leur fertilité, de l'abondance des eaux, etc.

(4) Balâḏorî, 14.

(5) Cf. *MFO*, I, p. 50. Sur la misère des conquérants arabes, voir *ibid.*, p. 53-54: Aḥnaf prie 'Omar de lui faire creuser un canal. Balâḏorî, 356. Cette opération permet toujours de conclure à l'existence d'entreprises agricoles.

(6) Cf. Qotaiba, *'Oyoûn* 272, 274. Mo'âwia refuse d'employer Aḥnaf. Comp. Maidânî, *Proverbes*, I, 194.

(7) Nobles من كلا الطرفين, ils pouvaient remonter jusqu'à la cinquième génération, sans rencontrer des mères de condition servile.

lement (1) — provenaient surtout d'heureuses spéculations commerciales. Aussi, à partir des grandes conquêtes, voyons-nous les notables musulmans, occupés à faire valoir et à étendre leurs propriétés, leurs ضياء de l'Egypte et de l'Iraq (2). Selon un aveu, échappé à la franchise de Sa'îd ibn 'Amrou, « le Sawâd était un jardin de Qoraiš » (3). Cette situation, l'Omaiyade se contentait de la constater comme un fait accompli à son arrivée (4) dans la Babylonie; elle était certainement antérieure au califat de 'Oṯmân. L'aristocratie de la Mecque — sans parler de celle du désert — n'avait pas attendu ce moment pour se tailler des fiefs dans les grasses terres du Sawâd.

Rien d'instructif à cet égard comme le fait de Garîr ibn 'Abdallah et de la tribu de Baǵîla. A la suite de graves échecs, subis par les Arabes en Perse, 'Omar l'avait déterminé à partir avec les siens, promettant de lui abandonner le quart du Sawâd (5). Voilà une qaṭî'a bien caractérisée et comme l'histoire arabe a rarement l'occasion d'en enregistrer. Le danger passé, 'Omar comprit l'imprudence de la concession accordée et essaya de négocier avec le bénéficiaire. Ǵarîr se montra de bonne composition (6). Si le trait ne fait pas honneur à la prévoyance de 'Omar, il nous révèle

---

(1) Cf. *Osd*, III, 316. Nous parlerons plus bas de ses propriétés.

(2) Mas'oûdî, IV, 253-55. Au Ḥiǵâz, les propriétés se nommaient اموال.

(3) Mas'oûdî, IV, 262; Ṭab., I, 2929, 6.

(4) C.-à-d. dans la première moitié du califat de 'Oṯmân. L'imprudence de Sa'îd risqua d'allumer une révolution : tous les saiyd de d'Iraq, se croyant menacés dans leurs droits de propriétaires. Près de Koûfa, Ṭabarî (II, 859, 4) signale قرية لآل الأشعث, bien de famille, laissé par Aś'aṯ aux siens. Sous 'Omar, un musulman en Egypte se fait cultivateur. Des compilateurs postérieurs, comme Ibn Ḥaǵar, le font condamner par le calife. *Iṣâba*, II, 416, n. 8391-92. Mais quelle est la portée de cette assertion ?

(5) Même en ne prenant pas ce terme dans toute son extension. Cf. Qotaiba, *'Oyoûn*, 258, 8, etc.

(6) Balâḏorî, 267-68. Comp. la réflexion de Nöldeke, *ZDMG*, XLIX, p. 712, sur le rôle prépondérant de Baǵîla dans la conquête. L'anecdote enregistrée par Balâḏorî nous paraît suspecte dans les détails principaux. Outre le fait, dégagé avec tant de sagacité par Nöldeke, nous croyons y découvrir l'hostilité de l'Iraq contre Ǵarîr et les siens, coupables d'avoir rendus des services, partant d'avoir acquis des droits exceptionnels. Cette haine le poursuivra dans l'entourage de 'Alî ; écœuré, le chef baǵilite ira s'établir sur les terres syriennes.

une curieuse situation et nous laisse le choix entre deux explications (1) : le partage des terres entre les conquérants ou la main-mise violente de ceux-ci sur l'Iraq (2). La solution, adoptée par 'Omar, suffirait à révéler la gravité du cas : il se résolut à accorder à tous les Baǵilites le شَرَف العطاء, à savoir 2000 dirhems de pension (3).

Le cas de la tribu de Baǵîla (4) n'a pas dû être isolé, et tous les saiyd ne devaient pas posséder l'esprit conciliant de Ǵarîr. Dans les deux cas, celui d'un partage entre les conquérants ou d'une occupation du sol par ceux-ci, le recours à l'iqṭâ' restait la seule mesure pratique, conciliant le fait accompli et les droits de l'état. Son investiture devenait en réalité une *sanatio in radice*, sorte de légalisation par l'autorité compétente d'une situation, que l'expérience du gouvernement et les progrès de la jurisprudence arabe feraient désormais considérer comme anormale. En même temps, cette démarche assurait la rentrée régulière de l'impôt, *'ošr* ou *ḫarâǵ* ; le bénéficiaire, en retour de la concession, s'engageant à en supporter les charges fiscales (5).

En fallait-il davantage pour décider Mo'âwia en faveur du système ? En réalité, il n'eut pas à se prononcer ; il demeura seulement fidèle à l'ancienne pratique, sans s'interdire de l'élargir au profit de son ambition. Esprit positif, libre de préjugés, il utilisa le silence du Qoran et de la coutume arabe pour appliquer définitivement l'ancienne législation romaine. Il lui trouvait le grand avantage de sauvegarder à la fois ses intérêts, ceux du trésor et des sujets. Le recensement, exécuté sur son ordre par Aboû'l-A'war le Solaimite en Syrie (6), se rattache peut-être

---

(1) Comp. réflexions de Hartmann dans *OLZ*, 1904, 424.

(2) Cf. Balâḏorî, 267 d. l.

(3) Balâḏorî, 268, 5. D'après *'Iqd*, II, 304, 17 : اوّل مَن وَضَع شَرَف العطاء الفين معاوية. Nous comprenons : le premier, Mo'âwia fixa cette limite *maximum* pour les Arabes n'appartenant pas à la grande aristocratie de l'islam ; mais cette forte pension fut accordée avant lui.

(4) Sur sa puissance, voir le scoliaste de *Naqâ'id Ǵarîr*, 140-142.

(5) *L'iqṭâ'* n'est pas autre chose : la concession d'un domaine contre le paiement d'une rente annuelle. Cette redevance, tout comme l'impôt régulier, n'empêche pas l'iqṭâ' de conférer un titre de vraie propriété.

(6) Michel le Syrien, II, p. 450.

à cette politique agraire. La conclusion semble légitime, la mesure s'étant bornée au dénombrement des paysans. A la suite du dépeuplement des campagnes, amené par les guerres, le souverain était intéressé à connaître la nouvelle situation, le nombre des tributaires imposables et la superficie des terres disponibles ou demeurées en friche. Ne valait-il pas mieux encourager l'initiative privée pour revivifier ces mawât ? N'était-ce pas décharger l'état, l'état arabe surtout, d'une tâche au-dessus de ses forces ?

Ainsi agit Mo'âwia pour rendre à la culture les marais de d'Iraq (1). Dans cette même province, il avait également fait rechercher les domaines, jadis possédés par les anciens souverains de la Perse (2). Opération moins désintéressée ! Car des considérations très personnelles dirigèrent également l'attitude de Mo'âwia. Il ne se fit aucun scrupule d'incorporer à son domaine particulier les propriétés jadis confisquées sur les Byzantins et les Iraniens (3) ; d'autres, conquises sur les marécages de l'Iraq et mises en valeur par ses maulâs (4). Enfin, il concéda certaines ṣawâfi à ses amis et à ses partisans (5). Sur ce point, il innova véritablement, et, nous le reconnaissons avec Ya'qoûbî (6), il fut le premier parmi les califes à se constituer un domaine particulier, à s'attribuer les terres, ayant jadis appartenu aux gouvernements perse et grec (7). Ses ennemis lui en ont fait un crime et vu dans cette mesure une nouvelle application du système du molk (8). Tout en reconnaissant le fondement de l'accusation, nous lui reprochons de ne pas tenir compte de l'évolution, subie par la souveraineté

(1) Balâḏorî, 361 en bas ; Mâwardî, *Aḥkâm*, 312.

(2) Ya'qoûbî, II, 258. Opération analogue, croyons-nous, à celle attribuée à 'Omar et transformée par Von Kremer en un vaste cadastre. Cette dernière mesure dépassait de beaucoup les forces de l'état arabe d'alors.

(3) Ya'qoûbî, II, 277-78 ; Balâḏorî, 361-62.

(4) Balâḏorî, 290. Pour cette dernière catégorie de terres, il pouvait, comme ses sujets, s'autoriser du principe de l'occupation.

(5) Balâḏorî, 361, 4 a. d. l.

(6) *Histoire*, II, 278.

(7) Ya'qoûbî, II, 277-78.

(8) Le mot est dans Balâḏorî, 366, 5 ; le passage ne nomme pas Mo'âwia, mais vise les Omaiyades en général. Tout en ayant possédé des domaines privés, 'Oṯmân ne paraît pas y avoir incorporé les anciennes ṣawâfi.

arabe, depuis le transfert du califat de Médine à Damas. L'organisation, la représentation du pouvoir arabe datent de Mo'âwia. Avec l'aide de Ziâd et d'Ibn Sarǵoûn il organisa la machine bureaucratique, créa un véritable ministère des finances, auquel se trouvait rattaché le *dîwân* des moqâtila. A des charges nouvelles, il fallait des ressources proportionnées. Mo'âwia agrandit son domaine privé en y incorporant les anciennes ṣawâfi (1), héritées de Byzance et de Ctésiphon.

En se décidant pour le système de l'iqṭâ', Mo'âwia pensait également à s'assurer des partisans ou à récompenser la fidélité des siens. Ces générosités intéressées demeuraient, il ne faut pas l'oublier, grevées de redevances, (2), véritables rentes au profit de l'état. Enfin, la combinaison adoptée permit au calife de se tailler dans les domaines d'état des ṣawâfi considérables. Cette sorte de liste civile lui fournissait le montant des donatives et des récompenses (3), destinées à raffermir les dévoûments ébranlés et à prévenir le retour des dissensions intestines. En définitive, la chose publique se trouva mieux du particularisme intelligent de Mo'âwia que de l'étroit conservatisme, prêté à 'Omar et aboutissant au socialisme d'état. Quand Mahomet se réserva pour lui et les siens les oasis du nord-est du Ḥiǵâz, il se constitua bel et bien une liste civile. Pour justifier cette mesure, il mit en avant les mêmes motifs que Mo'âwia, à savoir les charges d'un chef d'état (4); et, parmi ces charges, on mentionne nommément la nécessité de « rallier les cœurs ». Le sens de cette locution nous est maintenant connu (5). Cela nous dispense d'invoquer avec la tradition

---

(1) Au sing. *ṣâfiya*. Cf. Balâḏorî, 20, 272. Van Berchem, *Propriété territoriale*, p. 41-42; Baihaqî, 525, 11, etc.; se trouve opposé au terme « ḫarâǵ » et correspond à « terre de la couronne », traduction repoussée par M. Van Berchem, *loc. cit.*

(2) Ne différant parfois en rien du ḫarâǵ ordinaire. Seulement les musulmans étaient censés le payer, non en qualité de tributaires, mais comme fermiers perpétuels de biens domaniaux. Cette distinction sauvait les apparences. Si l'iqṭâ' conférait la propriété, avec les droits inhérents, le paiement de la redevance maintenait le caractère de la location.

(3) Cf. Ya'qoûbî, II, 277, 6 a. d. l.

(4) Mo'âwia les invoqua du temps de 'Oṯmân pour se faire adjuger une partie des domaines. Wellhausen, *Reich*, p. 180-81.

(5) Voir plus haut p. 114.

les privilèges prophétiques (1) et de condamner chez le fils d'Aboû Sofiân ce qu'elle approuve chez l'auteur du Qoran.

Du Prophète il est dit: « Il ne bâtit point de maisons, ni n'éleva de châteaux; il ne planta pas de palmiers et ne creusa ni canaux ni puits»(2). On lui attribue également cette parole: «Le plus mauvais emploi de l'argent pour un musulman, c'est de construire» (3); et cette autre: « J'ai été envoyé non pour l'agriculture, mais pour le *ǵihâd* » (4). Sous prétexte de faire l'éloge de Mahomet, d'exalter son détachement des biens de ce monde, la tradition a trouvé moyen de formuler tous ses griefs (5) contre ce qu'on pourrait appeler la politique agraire des Omaiyades. L'idéal de l'ascèse islamite, Ibn 'Omar avait coutume de dire: « Depuis la mort du Prophète, je n'ai ni posé une brique, ni planté un palmier! » (6) Etrange assertion! A quoi s'occupaient donc ses centaines d'esclaves, travaillant dans ses *amwâl* de Ḫaibar et autres oasis du Ḥiǵâz, propriétés lui rapportant de si beaux revenus (7)? Les annales de l'islam primitif ne s'embarrassent pas de ces menues contradictions; ou plutôt la préoccupation de trouver des arguments contre la tyrannie omaiyade (8) ne permet pas de les apercevoir. Contre elle déclame l'anarchiste Aboû Ḏarr, ce fanatique partisan de 'Alî et, à ce titre, cher aux théologiens de l'Iraq (9).

Pour nous, nous féliciterons ces princes de s'être ici encore proposé un

---

(1) On les désigne sous le nom de خصائص ou de خصائص النبوّة.

(2) Baihaqî, 23, 15.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 120, 1; voir aussi Ǵâḥiẓ, *Avares*, 170, 1.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 65, 15. Autre ḥadîṯ de Mahomet contre l'agriculture et le commerce. Qotaiba, *'Oyoûn*, 297, 12. Voir aussi Ibn Ḥaǵar, II. 253, 1. Ḥadîṯ en faveur de l'agriculture, Qotaiba, *'Oyoûn*, 189 d. l.; *Osd*, V, 617, 10 a. d. l.; Boḫârî, II, 67.

(5) Ils reviennent sous les règnes suivants avec une monotonie désespérante. 'Alî ne possède pas d'*aldée*; autre protestation tendancieuse, contre la politique agraire des Omaiyades. Mas'oûdî, IV, 441.

(6) I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 125, 17; Boḫârî, II, 20; 73, 4.

(7) I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 109, 2; 112, 11; 122, 1; Qotaiba, *'Oyoûn*, 255, 6.

(8) Comme les ḥadîṯ d'Aboû Ḏarr. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 166, 11; surtout 169, 20, directement contre la passion des constructions et des propriétés agricoles.

(9) Mas'oûdî, IV, 268-70; p. 269, il s'agit des « 30 descendants d'Aboû'l-'Aṣi »; encore un ḥadîṯ antiomaiyade; p. 271 دار هجرة = Médine et non « lieu d'exil », comme porte la version française.

idéal différent. Dans l'Iraq, stimulée par l'appât des qaṭâ'i', l'activité des Ibn 'Amir, des Aboû Bakra et des Ziâd, fit revivre l'agriculture et la tira du marasme, où l'avaient fait tomber les guerres précédentes (1). La même politique agraire profita tout particulièrement à l'Arabie. Dans ce pays, exclusivement islamite et voué à la vie pastorale, âpre contrée aux rares et minuscules oasis, il ne pouvait être question de qaṭâ'i' ni de ṣawâfi (2). Ces circonstances défavorables font mieux ressortir le zèle déployé par Mo'âwia pour y acquérir, surtout dans le Ḥiǵâz, de vastes domaines (3) et son application à les mettre en valeur. « Les propriétés rurales — la remarque est de Wellhausen — sortirent du sol comme des champignons. Avec une prédilection marquée, les premiers Omaiyades placèrent leur fortune dans des fonds de terre, situés dans la Péninsule » (4).

A propos des développements de Médine, nous avons déjà signalé l'extension et l'amélioration des cultures dans le Ḥiǵâz, phénomène allant de pair avec la marche des conquêtes musulmanes. Ce mouvement se trouva favorisé par l'émigration des Qoraiśites de la Mecque, entre lesquels Mahomet distribua les terres (5) et les oasis, situées autour de Médine. Parmi ceux qui s'y intéressèrent, il faut signaler en premier lieu les clans omaiyades, demeurés et confortablement installés dans la nouvelle capitale. La réussite de leurs essais d'amélioration du sol (6) prouverait à elle seule que ce district est moins déshérité (7) de la nature qu'on se l'imagine

(1) Voir, dans Balâḏorî, *passim*, et surtout le chap. تمصير البصرة. Mâwardî, *Aḥkâm*, 311-312.

(2) Excepté à Fadak. Les Omaiyades s'y attribuèrent les concessions de Mahomet à sa famille, précédemment confisquées au profit de l'état par Aboû Bakr. Balâḏorî, 30, 6 a. d. l.; 32.

(3) Appelés مال (pl. اموال); primitivement, le terme signifie «troupeaux », chez les Nomades ; l'évolution du sens indique une évolution économique. Comp. remarque de Vollers, *ZDMG*, XLIX, p. 507.

(4) *Skizzen*, IV, p. 95; comp. *ibid.*, p. 21, note.

(5) Voir par ex. Ibn al-Faqîḥ, 24, 5, etc.; notices des grands Mohâǵir dans I. S., *Ṭabaq.*, III[1]; Balaḏôrî, 18-19.

(6) Voir, dans I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 158, 9, les efforts de Ṭalḥa en ce sens.

(7) Voir, dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 286, 21, etc., revenus de Fadak.

d'ordinaire. Le signal paraît avoir été donné par ʿOṯmân (1), désireux d'utiliser ses immenses capitaux et empressé d'arrondir son domaine privé.

Dans les chroniques relatives à cette période, on mentionne fréquemment les vastes domaines, possédés au Ḥiǧâz par les fils du calife ʿOṯmân (2), par son demi-frère Walîd ibn ʿOqba (3), par son cousin Marwân ibn al-Ḥakam (4), par ʿOtba frère de Moʿâwia (5), par ʿAbdallah ibn ʿAmir (6), pour nous borner à ces noms plus connus. De cette énumération nous devons exclure celui de Saʿîd ibn al-ʿAṣi. Malgré les instances de Moʿâwia, il se refusa toujours à acquérir des propriétés et préféra distribuer en générosités immédiates les largesses du souverain (7). Ces Omaiyades, nous le savons déjà, possédaient des biens-fonds et des villas dans la région de Ṭâif (8), où plusieurs d'entre eux étaient nés. Les fréquents loisirs, que leur procurait Moʿâwia, en les déchargeant périodiquement du souci de l'administration, leur permettaient de s'abandonner à ces goûts paisibles. Ils ne furent pas sans influence sur l'amélioration du climat de Médine constatée alors, en particulier sur la diminution de la malaria ou de la « fièvre de Médine », comme on l'appelait communément. Elle était probablement causée par les moustiques; car on la prenait dans le voisinage des palmeraies, trop abondamment arrosées (9). Le Prophète en souffrit comme ses compagnons, les Mohâǧir, récemment arrivés de la Mecque. La tradition nous le montre terrassé par la fièvre, couché sous une outre pleine: en dégouttant sur son front, l'eau devait calmer les ardeurs du feu intérieur qui le dévorait. Il aurait également défendu aux siens de maudire la

(1) Cf. *Ḥamṭs*, II, 267, 17, etc.; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 157, 10; VIII, 152, 21; Balâḏorî, 9, 3. Il aurait également possédé des propriétés à Rabaḏa, d'après I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 167.

(2) *Aġ.*, II, 81; Masʿoûdî, V, 19.

(3) *Aġ.* (éd. Salhani), I, 225; par Walîd ibn ʿOtba. *Aġ.*, XVI, 68, 9.

(4) *Aġ.*, I, 14, 4; III, 96, 4; Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 73; Qotaiba, *ʿOyoûn*, 293, 16.

(5) *ʿIqd*, I, 311, 3 a. d. l.; Ḥoṣrî, III, 311; *Kitâb al-Fâḍil*, 411.

(6) Ṭab., II, 69, 4-7.

(7) *ʿIqd*, I, 113.

(8) Voir *Ṭâif, cité alpestre*, p. 9-10; et aussi en dehors de l'Arabie: domaine possédé par Marwân dans la Damascène. *ʿIqd*, I, 13 en bas.

(9) Eaux stagnantes. Boḫârî, I, 471 en bas.

fièvre, « épreuve salutaire, disait-il, destinée à tremper la vertu des fidèles comme fait le feu pour les métaux » (1).

Dans la série des propriétaires Omaiyades, nous devons une mention spéciale à Ibn 'Amir. Ses succès agricoles ont attiré l'attention des traditionalistes. Pour les expliquer, ils n'ont pu manquer de faire intervenir le Prophète. Quand on lui présentait les nouveaux-nés, il avait la manie de leur faire avaler sa salive, soit à l'état nature, soit accompagnée d'une datte mâchée par lui (2). Le petit Ibn 'Amir (3) parut beaucoup goûter ces familiarités de Mahomet (4) et avala avec avidité la salive du saint personnage. Depuis lors, ajoute la légende, il n'exploita jamais un do-

---

(1) Cf. Boḫârî, I, 405, 11 ; *Osd*, V, 529, 2; 586, 5; 619. Pour la fièvre de Médine, les palmeraies, etc., cf. I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 289, 7; comp. Balâḏorî, 275 d. l.; 359 d. l. surtout. Aḫṭal, 203, 4 ذُبَاب دَوْمة, où, d'après le contexte, ذُبَاب = peste, épidémie. Le scoliaste (*ibid.*) se prononce pour le même sens; il est suivi par le commentateur du Ms. du Yémen. La fièvre atteint les indigènes, I. S., *Ṭabaq.*, III[2], 3, l. 1-3; VIII, 238, 20; *Osd*, V, 619; Azraqî, 382 en bas; Balâḏorî, 11; de préférence les étrangers : de là, nombreuses victimes parmi les *wofoûd*, reçus par Mahomet, comme Zaid al-Ḫail. Ibn Ḥaǵar, II, 77, 391; Qotaiba, *Poësis*, 157, 2; d'après Ibn Doraid (*Ištiqâq*, 14), il l'aurait contractée à Ḫaibar. Pour le remède à employer, cf. Qalqaśandî, I, 245, 6; elle sévit encore sous le califat de 'Omar, *Aǵ.*, XI, 107, 7, etc.; après, il en est plus rarement question; à la longue, les descendants des Mohâǵir s'étaient immunisés. Je me demande pourquoi Mahomet a fait tuer les chiens de Médine. I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 153, 5. J'explique par cette insalubrité de Médine les épithètes de فاضحة, مسكينة, surtout منتنة, مَذْمومة, خبيثة, employées de préférence par les Syriens. Ibn al-Aṯîr, IV, 52, 10; *Aǵ.*, XXI, 197, 19; Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 9-10. On leur en a opposé d'autres, comme *parfumée*, etc. Samhoûdî, *loc. cit.*; Ibn al-Faqîh, 23, 25, 75; Ibn Rosteh, 59, 78, 83. La peste ne pénétrerait jamais à Médine, Qotaiba, *Ma'ârif*, 201, 5; en Syrie, elle sévirait à l'état endémique, Mas'oûdî, V, 348, 8; ne serait-ce pas une réponse aux épithètes malsonnantes des Syriens? '*Iqd*, I, 378; Ibn Faqîh, 118, 12. Ayant à choisir entre la fièvre et la peste, Mahomet retient la fièvre à Médine et envoie la peste en Syrie. *Osd*, I, 54. Cf. Caetani, *Annali* I, p. 421, n. 2. Pourtant Boḫârî (I, 344) dit de Médine : قد وقَعَ بها مَرَض; est-ce la fièvre ou l'épidémie?

(2) Comme avec Ibn Zobair. Nawawî, 241-42. Autres exemples : I. S., *Ṭabaq.*, IV[1], 79, 17; *Osd*, I, 43, 2; III, 240, 3 a. d. l.: 262, 10; V, 484, 4; il guérit avec sa salive, *Osd*, III, 366, 2; il la fait prendre à un mort. Boḫârî, I, 339, 1.

(3) Il avait trois ans. Dans I. S., *Ṭabaq.*, V, 31, 20, etc., la légende est moins développée; on y trouve déjà l'expression وهو مُسْتَقى, où l'on a vu une prédiction des succès hydrographiques d'Ibn 'Amir.

(4) Un autre enfant se permit de riposter au Prophète, au grand scandale des parents.

maine sans y rencontrer de l'eau (1). Un fait beaucoup mieux attesté: Ibn 'Amir garda toute sa vie une prédilection marquée pour les travaux agricoles. Après Mo'âwia, il fut le propriétaire par excellence parmi les Omaiyades (2). Il aurait voulu transformer le désert. La passion de toute sa vie se trahit dans ce ḥadîṯ, par lui attribué au Prophète: « Mourir en défendant sa propriété, c'est le martyre » (3). Arrangera qui pourra les contradictions, mises par le ḥadîṯ sur le compte du Maître!

On éprouve une certaine surprise de voir cette passion partagée par le monarque; de constater que les tracas du gouvernement de son vaste empire, au lieu d'assoupir, paraissent avoir plutôt attisé chez lui le désir d'augmenter, jusque dans le Ḥiǵâz, l'étendue de ses domaines privés.

Non seulement les parties les plus fertiles de cette province, comme le plateau de Ṭâif (4), le Wâdi'l-Qorâ, l'oasis de Fadak (5), les environs de Médine (6), en particulier la riante vallée du 'Aqîq (7), — le Daphné de cette Antioche arabe, non moins dissolue que celle de Syrie (8), — bénéficièrent de ces dispositions du souverain et des Omaiyades; mais il ne

---

Osd, V, 393 en bas. Mahomet suce la blessure de son petit-fils adoptif Osâma. *Osd*, I, 65, 7.

(1) *Osd*, III, 191: Qotaiba, *Ma'ârif*, 109.

(2) Aussi lui a-t-on attribué des domaines, avec lesquels il n'a rien à voir. Tel « le jardin d'Ibn 'Amir » près de la Mecque. Balâḏorî, 51.

(3) Qotaiba, *Ma'ârif*, 109, 8 a. d. l.: من قُتِل دون ماله فهو شهيد. Le pestiféré est également considéré comme martyr. Boḫârî, I, 170, 5: preuve de la fréquence de ces épidémies. Ce ḥadîṯ explique l'apathie des musulmans pour s'en préserver. On a abusé de ce titre de *šahîd*, donné encore au noyé; également martyre une Anṣârienne, assassinée par ses domestiques. *Osd*, V, 626; Boḫârî, *loc. cit.*; *Osd*, (I, 111, 259, etc.) énumère d'autres catégories de *šahîd*, entr'autres la femme morte en couches.

(4) Voir notre *Ṭâif, la cité alpestre*, p. 9-10.

(5) Balâḏorî, 32.

(6) Yâ'qoûbî, II, 297 d. l.; 298, 1, etc.

(7) Cf. Yâqoût, III, 700; *Aġ.*, V, 144; XVI, 46; XXI, 165, 168; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 104, 174, 204, 279-80. Sa'îd ibn al-'Aṣi y possédait une villa.

(8) D'après une communication, reçue de Médine, le nom existe encore, et aussi la coutume d'aller s'y divertir, lorsque se répand la nouvelle قد سال العقيق. Voir références citées plus haut; Hamdânî, *Ǧazîrat*, 219; Ibn Ḥaǵar, II, 191. La même communication apprend: المياه داخل المدينة كثيرة والاهالي بالاجمال مواظبين على الصلوة مع حال كونهم منهمكين بالذات وبشرب الكزوز.

recula pas devant d'énormes dépenses pour creuser des puits, créer des jardins à 'Arafa (1), et jusque dans la stérile vallée de la Mecque (2). Il y éleva des digues contre les inondations soudaines, causées par les trombes hivernales, construisit des fontaines avec des réservoirs pour arroser les propriétés voisines. Ces mesures transformèrent les environs de la Mecque (3). Désireux d'amener les eaux du mont Oḥod, il se vit forcé de faire exhumer les cadavres des martyrs de la fameuse bataille. L'opération ne souleva alors aucune protestation (4) et l'on en connaît d'autres exemples contemporains (5).

Un intendant spécial régissait ces domaines du Ḥiǵâz (6). Pour les arrondir (7), nous voyons le calife recourir à des mesures, attestant la désinvolture, avec laquelle il traitait parfois ses parents omaiyades. Ainsi, il se fit céder une terre par Walîd ibn 'Oqba (8), des maisons par Ibn 'Amir (9), le riche propriétaire; d'autres domaines par le même à Ṭâif, qu'il lui rétrocéda sur-le-champ. Le mobile de ces expropriations nous échappe. Il trouvait d'ailleurs moyen de les indemniser en leur accordant des qaṭâ'i' dans les mêmes régions (10). A Wâdi'l-Qorâ, à Ṭâif, il achète de nouvelles terres à 'Amrou ibn al-'Aṣi, à des propriétaires juifs (11). A

(1) Ṭab., II, 69, 4; Iṣṭaḫrî, 17, 6.

(2) Cf. Azraqî, 442 en bas; 443, 1 : حوائط فيها النخل والزرع.

(3) Azraqî, 396 d. l.; 442-44. Sur les inondations de la Mecque, tous les dix ans environ, cf. Wüstenfeld, *Chroniken*, II, p. 302-306; III, 75 en bas; 78, 10. Les 'Abbâsides, à leur avénement, feront détruire ces utiles travaux des Omaiyades. Azraqî, 340. Mo'âwia a dû posséder des biens à Ǵodda, où nous voyons son intendant (كان يلي اموالهُ بالحجاز) passer le printemps. Qotaiba, *'Oyoûn*, 257 d. l.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 5, l. 22; III², 78, 8; 106, 17-20. Cf. *ZDMG*, LIX, p. 400.

(5) Comme Ṭalḥa, mort à la journée du Chameau et exhumé par sa fille; autres exhumations, du vivant de Mahomet. Boḫârî, I, 339.

(6) Qotaiba, *'Oyoûn*, 357, 2 a. d. l. On nomme également l'intendant des « amwâl » de 'Otba au Ḥiǵâz. *Kitâb-al-Fâḍil*, 411.

(7) Ya'qoûbî (II, 278, 10) revient avec insistance sur ces domaines.

(8) *Aǧ.* (éd. Salhani), I, 225.

(9) Ṭab., II, 69, 4; comp. *'Iqd*, II, 154. Cet Ibn 'Amir amena l'eau à 'Arafa. *Osd*, III, 191 d. l.; Qotaiba, *Ma'ârif*, 109.

(10) Ya'qoûbî, II, 178, 9, etc.; Balâḏorî, 32.

(11) Balâḏorî, 35, 56. Avec 'Amrou les négociations n'aboutirent pas. Ṭab., II, 279, 11.

Ḫaibar, il se rend acquéreur, pour la somme de 100 000 dirhems, d'un lopin de terre, ayant appartenu à Miqdâd (1). Sans cesse il se préoccupe d'améliorer ces acquisitions (2). Il parvient à y récolter non seulement d'énormes quantités de dattes, le produit par excellence du Ḥiǵâz, mais encore des céréales. Ce dernier résultat jette Ya'qoûbî dans l'admiration (3): admiration justifiée, quand on sait ce qu'il en coûta à Ṭalḥa pour récolter du blé sous ce ciel de feu (4).

A la Mecque, il acheta et reconstruisit le « Dâr an-nadwa » pour en faire le palais du gouverneur (5). Il s'y rendit acquéreur de nombreux immeubles (6). Il sacrifia l'énorme somme de 45 000 dînârs pour le dâr de Ḫowaiṭib ibn 'Abdal 'Ozza (7). La maison de Ḫadîǵa fut achetée et transformée en mosquée (8). Ces mesures avaient pour but de relever le prestige de son gouvernement et peut-être aussi de fournir à ses partisans des lieux de réunion, destinés à contrebalancer ceux de la grande mosquée, centre de la réaction antiomaiyade (9). En visitant la maison de 'Abdśams, son aïeul, il lui arriva l'aventure signalée précédemment (10). Levant sur lui son bâton, le vieux propriétaire s'écria : « Puisse Dieu ne jamais te rassasier ! Le califat ne te suffit donc pas, pour que tu jettes les yeux sur ma demeure ? » (11)

Même après son triomphe définitif, le Prophète s'était refusé à construire à la Mecque, fût-ce un pied-à-terre pour remplacer son ancienne

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 115, 12.

(2) Balâḏorî, *loc. cit.*; Wâqidî, 207, 6.

(3) Ya'qoûbî, *loc. cit.*

(4) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 158, 9.

(5) Azraqî, 341 ; Balâḏorî, 52.

(6) Ṭab., II, 69 ; Azraqî, 447, 6 ; 449, 8 ; 449-52.

(7) La maison possédait un puits. De là peut-être sa valeur vénale. Cf. Balâḏorî, 50-51 ; Ǵâḥiẓ, *Avares*, 163, 13 ; Qotaiba, *Ma'ârif*, 106 ; *'Iqd*, II, 47, 148.

(8) Azraqî, 423. Cette transformation, croyons-nous, eut lieu plus tard.

(9) Nous croyons retrouver la même intention politique dans la construction par Ḥaǵǵâǵ d'une mosquée à Médine. Ṭab., II, 854. Nous nous réservons d'y revenir. Mahomet n'aimait pas les chapelles privées (Caetani, *Annali*, I, p. 411, n. 1), les مساجد الضرار, fréquemment des centres d'opposition.

(10) Cf. *MFO*, I, p. 59.

(11) *Aǧ.*, I, 84 ; *Osd*, III, 135.

maison, vendue par ʿAqîl, le frère de ʿAlî (1). Il se contentait de l'hospitalité d'Aboû Sofiân (2). Jamais il ne consentit à prolonger son séjour dans sa ville natale et refusa d'y laisser enterrer ses compagnons (3). Confidents de sa pensée, les grands Mohâǧir (4) se conformèrent — on le prétend du moins — aux intentions du Maître. Moʿâwia ne crut pas devoir les imiter.

Comme constructeur, il fit preuve d'une grande activité à la Mecque (5). A cette occasion, malgré son peu de goût pour la musique, il favorisa les premiers essais de l'art musical arabe. Pour ces bâtisses, en briques et en chaux,— une importante innovation dans l'architecture de la ville sainte, — le calife se vit obligé d'appeler des maçons perses. Comme ces ouvriers chantaient en leur langue pendant leur travail, un maulâ de la Mecque prit l'habitude de venir les écouter et l'idée lui vint alors de mettre des paroles arabes sur les airs, empruntés par lui à ces artistes d'occasion (6).

Mais la principale à bénéficier de cette activité du souverain fut Médine. Moʿâwia y construisit des quartiers entiers. A ce propos, il se souvint des complices du meurtre de ʿOṯmân et profita de l'occasion pour

---

(1) Balâḏorî, 43, 8 ; Azraqî, 389 ; Boḫârî, I, 402, 5, etc.

(2) Ibn Ḥaǧar, II, 478, 1.

(3) Ibn Ḥaǧar, II, 119, 145 ; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 102, 103.

(4) Ibn ʿOmar supplie encore de ne pas être enterré à la Mecque. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 138. Il m'a été impossible de découvrir le motif qui a inspiré les nombreux ḥadîṯ de cette catégorie ; ils cadrent mal avec le caractère sacré de la Mecque. Je soupçonne une origine médinoise, spécialement anṣârienne, s'efforçant de grandir Médine aux dépens de l'ancienne rivale qoraišite. D'autre part, à partir du fatḥ, Mahomet redoutait, si les Ṣaḥâbîs revenaient à la Mecque, de les voir soustraits à son influence et tentés de faire bande à part. Nous connaissons déjà ses défiances contre les « masǧid » où les siens pouvaient se réunir seuls, cf. *Qoran*, IX, 108-09 ; Balâḏorî, 3-4 ; bonnes remarques dans Caetani, *Annali*, I, p. 411, n. 1. ʿOmar obéira à une préoccupation analogue, quand il gardera sous ses yeux les « Mobaššara ». Aboû Obaida, faisant partie du triumvirat, pouvait être mis en évidence impunément.

(5) Azraqî, 449-51.

(6) *Aǧ.*, III, 86 ; comp. *ibid.*, III, 84. On signale pourtant des musiciennes au Ḥiǧâz sous ʿOmar. Ibn al-Faqîh, 43, 17.

enlever à leurs maisons l'air et la lumière (1). Il serait fastidieux d'entrer ici dans le détail. Mo'âwia paya fort cher un jardin (ḥâ'iṭ) appartenant au poète Ḥassân ibn Ṯâbit et y éleva un château, appelé le « château des deux palais » (2). Un autre achat, fait au même Ḥassân (3), un partisan dévoué des Omaiyades, a tout l'air d'une générosité déguisée. Peut-on qualifier autrement l'achat des maisons de Ṣafiya et de 'Aiśa, épouses du Prophète ? Ces misérables chambrettes en terre battue (4), Mo'âwia les paya 180 et 200 mille dirhems (5). Le culte des reliques de Mahomet ne s'était pas encore introduit dans l'islam. Si l'on protesta contre l'abandon par l'ancien propriétaire du « Dâr an-nadwa », cette gloire de Qoraiś (6), personne ne remarqua l'acquisition par les Omaiyades des maisons, témoins de la vie et de la longue agonie du Prophète. Le magnifique domaine de Sa'îd ibn al-'Aṣi fut cédé au calife à la charge de payer les dettes, laissées par ce fastueux Omaiyade (7). D'autres acquisitions, faites à Médine, mirent Mo'âwia en relations avec les fils du calife 'Omar et de 'Abdarraḥmân ibn 'Auf (8). Il y paya 60 000 dînârs une maison qui avait coûté une outre de vin (9) au premier propriétaire.

Les achats d'immeubles, faits par Mo'âwia à Médine, permettent de constater pour cette époque une hausse considérable dans la valeur des propriétés. Déjà sous 'Oṯmân, un jardin (*bostân*) s'était vendu 400 000 dirhems (10). D'un domaine aux environs de Médine, Ibn Zobair retira

---

(1) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 54, 18-21 ; Azraqî, 451, lui attribue la même vengeance à l'égard de ses cousins Marwân et Sa'îd ibn al-'Aṣi.

(2) *Aḡ.*, IV, 11 en bas.

(3) Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 148.

(4) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 119, 22 ; 120, 13. Cf. Samhoûdî (éd. Wüstenfeld), 78.

(5) I. S., *Ṭabaq.*, VIII, 118, 6-9 ; Caetani, *Annali*, I, p. 379, n. 1.

(6) Cf. *Osd*, II, 41.

(7) Samhoûdî (Wüst.), 153. Comp. *Aḡ.*, I, 17. La portion du Ġâba, vendue par 'Abdallah ibn Ġa'far pour éteindre une dette de 400 000 dirhems, est acquise par Mo'âwia pour 600 000 dirhems. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 76-77. Encore un cadeau indirect à un Hâśimite toujours besogneux.

(8) Samhoûdî (Wüst.), 106, 107.

(9) Qotaiba, *Ma'ârif*, 105. Ailleurs on parle seulement de 60 000 dirhems (*Ḫamîs*, II, 295, 5 a. d. l.), donnée plus vraisemblable.

(10) *Ḫamîs*, II, 258 en bas. Cf. *'Oyoûn*, 381 : 900 000 dirhems pour un jardin.

1600 000 dirhems ; à son père il avait coûté 170 000 dirhems (1). Une modeste terre à Kaidama valut à 'Abdarraḥmân ibn 'Auf 40 000 dînârs (2). Le poète Ḥassân ne pouvait être taxé d'exagération, lorsqu'en cédant son terrain à Mo'âwia il assurait échanger des espèces sonnantes contre une poignée de dattes (3). La propriété ne lui avait pas coûté davantage. Vers le même temps, le cousin de Mo'âwia s'assura la possession d'un bouquet de palmiers en payant 1000 dirhems par pied (4). Le choix de Médine par le Prophète comme « dâr al-hiǵra » lui avait porté bonheur. Du bourg des Anṣârs (5) il avait fait la première ville de l'Arabie (6).

S'il est intéressant de relever chez Mo'âwia cette constante préoccupation de reculer les bornes de ses possessions au Ḥiǵâz, on se trouve embarrassé pour en découvrir les mobiles. Il est difficile de ne pas le croire influencé par la politique. En Syrie, en Egypte, dans l'Iraq, le calife exploitait (7) les immenses et magnifiques domaines, hérités des régimes antérieurs. Comme le remarque fort bien Ya'qoûbî (8), « il fut le premier à posséder des ṣawâfi sur tous les points de l'univers (9), sans en excepter Médine et la Mecque » (10). Il les avait sans scrupule incorporés à sa liste civile et y taillait des apanages pour ses parents et ses créatures(11).Toujours insatiable, le royal propriétaire, en desséchant les marais du Sawâd (12), trouva moyen d'arrondir ces vastes domaines (13).

---

(1) *'Iqd*, II, 284 d. l. ; Wüstenfeld, *Gebiet von Medina*, p. 28 ; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 76, 17.

(2) I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 94, 3.

(3) Samhoûdî (Wüst.), 148.

(4) Samhoûdî (Wüst.), 111.

(5) Médine était fort déchue à l'arrivée de Mahomet ; elle produisait alors l'impression d'une réunion de fermes.

(6) Ou plutôt la capitale de son royaume.

(7) Cf. Balâḏorî, 293, 3, etc.

(8) *Histoire*, II, 278, 10.

(9) الدنيا في. L'univers, c'était l'empire arabe.

(10) Comp. Ya'qoûbî, II, 276, 277-78.

(11) Ya'qoûbî, II, *loc. cit.*

(12) Les références ont été données plus haut.

(13) Cf. Balâḏorî, 290.

Dans le dévolu, jeté par Mo'âwia sur les bonnes terres du Ḥiǵâz, l'attrait du sol natal ne paraît pas avoir été étranger. Il était sans doute sincère, quand il disait à propos de son maulâ Sa'd, intendant de ses *amwâl* en cette province : « Heureux mortel ! il passe le printemps à Ǵodda, l'été à Ṭâif, l'hiver à la Mecque ! » (1) Ainsi, après trente ans de séjour au centre de la Damascène, le cœur du vieux Qoraiśite éprouvait encore de ces retours vers la terre des aïeux !

Quels qu'aient été les charmes du paysage alpestre de Ṭaîf (2), la fécondité des palmeraies enfiévrées de Ḫaibar (3) et de Fadak, nous éprouvons de la peine à admettre que les produits de ses propriétés du Ḥiǵâz aient suffi à allumer les convoitises du calife.

Pour les exploiter, il fallait à grands frais creuser des puits (4), élever des barrages (5), amener l'eau des sources, captées au loin dans les montagnes. En dépit de l'admiration naïve des auteurs arabes, s'extasiant devant les 150 000 charges de dattes, les 100 000 sacs de céréales, récoltés par Mo'âwia dans ses domaines du Ḥiǵâz (6) ; malgré la préoccupation constante des califes omaiyades, s'interdisant l'aliénation d'une parcelle de ces propriétés : tradition adoptée, comme tant d'autres, par leurs rivaux 'abbâsides (7), nous ne parvenons pas à com-

---

(1) Corrigez en ce sens la traduction du texte analogue de Ǵâḥiẓ, cité dans Margoliouth, *Mohammed*, p. 6.

(2) Cf. *Ṭâif, la cité alpestre.*

(3) La fièvre de Ḫaibar était encore plus redoutée que celle de Médine. *Dîvan* de Farazdaq, 114, 2 ; Ibn Doraid, *Isttqâq*, 14. Un Bédouin, ennuyé de ses filles, les amène à Ḫaibar. Qotaiba, *'Oyoûn*, 296. Comp. *ibid.*, 262, 16 ; 163, 3. Mais rien n'égalait les effets de la malaria de غدير خُمّ (Qotaiba, *'Oyoûn*, 262, 17), lieu célèbre dans les annales de la Śî'a. Cf. R. Dussaud, *Hist. et religion des Noṣairîs*, p. 137, etc.

(4) On en tirait l'eau à force de bras ou au moyen de bêtes de somme. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 136, 13 ; VIII, 16, 3, etc.

(5) Un de ces barrages portait le nom de « sadd Mo'âwia ». Balâdorî, 10 ; 13, 7. La lettre de Médine, citée plus haut, ajoute à propos du 'Aqîq : شاهدنا آثار وانقاض سدود ومخازن جسيمة لجمع المياه حين لسيل وباطرافه خرابات كثيرة ... والآن لا يُستفاد اصلًا من مياه وادي العتيق. Le futur chemin de fer du Ḥiǵâz devant traverser cette vallée, on y prévoit la construction d'un grand pont ou viaduc.

(6) Ya'qoûbî, II, 278, 11 ; Samhoûdî (Wüst.), 150.

(7) *Aǧ.*, V, 142, 10, etc. ; XXI, 150, 9, etc.

prendre le prix à leurs yeux de ces oasis minuscules, péniblement mises en valeur (1). Pouvait-on les mettre en parallèle avec la riche vallée du Nil (2), avec l'incomparable jardin de la Damascène, avec les « figuiers et les oliviers du Goûṭa », pour lesquels les Arabes syriens se vantaient de combattre à Ṣiffîn et de « sacrifier leur part de Paradis » (3) ? A côté de ses relations officielles et de parenté, le calife, nous le soupçonnons du moins, jugea utile de se créer des relations d'intérêt dans ce coin de l'Arabie, berceau de l'islam et de sa famille. C'était en même temps travailler au développement économique de la province et prouver aux habitants combien peu leur séjour en Syrie faisait perdre aux Omaiyades le souvenir du pays natal. Moins que jamais, depuis l'abdication de Ḥasan, la raison d'état lui permettait de perdre de vue la province, séjour de l'aristocratie musulmane, boudant le pouvoir, asile des ʿAlides et des autres prétendants antiomaiyades. Il faut peut-être interpréter dans le même sens les efforts, tentés par le calife (4) auprès de son parent Saʿîd ibn al-ʿAṣi, pour le persuader de se conformer à la tradition des autres Omaiyades et, comme eux, d'acquérir des terres au Ḥigâz.

L'esprit inventif de Moʿâwia lui avait suggéré l'idée d'autres ressources d'une nature moins populaire. Au témoignage un peu suspect de Yaʿqoûbî (5), il établit une dîme (zakât) sur les pensions, payées à diverses catégories de musulmans. Etant donné le nombre de ces pensions et leur montant élevé (6), cette mesure fiscale dut devenir extrêmement productive.

Du temps de ʿAlî, la ville ou plutôt le district de Baṣra comptait 60 000 moqâtila, plus 17 000 fils de moqâtila (7), en état de porter les

---

(1) Voir au prix de quels efforts Ṭalḥa y récolte des céréales. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 158, 9.

(2) Moʿâwia y possédait ses ṣawâfî. Baihaqî, 525, 11.

(3) Cf. Masʿoûdî, IV, 366.

(4) Cf. ʿ*Iqd*, I, 113.

(5) *Hist.*, II, 276.

(6) Comp. le fait raconté par le ḥâǧib de Ziâd. ʿ*Iqd*, III, 4 ; 6 en bas. Michel le Syrien, II, p. 475 : en payant la solde, les fils d'Athanase bar Goumaiyé se font céder un dînâr par chaque soldat.

(7) Ṭab., I, 3370, 14 ; 3371 d. l. ; Balâḏorî, 350 en haut.

armes (1). Koûfa en renfermait pour le moins autant. Un quart de siècle plus tard (2), leur nombre s'éleva au chiffre de 100 000, tous pensionnés, comme observe l'annaliste auquel nous empruntons ces chiffres (3). Pour la construction de la grande mosquée des Omaiyades, 45 000 moqâtila de Damas (4) abandonnèrent au calife Walîd I le quart de leur «'aṭâ'» (5). Parmi les tribus (6), certaines pouvaient fournir jusqu'à 2000 moqâtila (7). A quelles opérations fructueuses pour le trésor ne pouvait pas donner lieu une comptabilité compliquée, comme ces chiffres permettent de le supposer? On supprimait les pensions en punition pour des infractions aux obligations militaires ou simplement pour réchauffer la tiédeur politique. D'autres fois, on contestait aux ayants droit l'âge requis (8) pour toucher la pension ; ou bien on se livrait à une opération dans le genre de celle, pratiquée par le second des successeurs de Mahomet : « Quand un pensionné mourait le huitième mois de l'année, 'Omar délivrait seulement les deux tiers de sa dotation » (9), gardant le reste au profit du trésor (10). En cette matière, l'arbitraire remonte à l'institution du divan des pensions, un des meilleurs instruments de règne, inventés par le pouvoir arabe. A notre sens, en l'établissant, 'Omar donna la plus grande preuve de son

---

(1) C'est-à-dire au-dessus de 15 ans. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 105 en bas.

(2) Exactement sous Ḥaǵǵâǵ.

(3) Ṭab., II, 1072, 13.

(4) Ou mieux du ǵond : Damas ne pouvait alors renfermer autant de musulmans, encore moins 45 000 moqâtila, chiffre nous obligeant à admettre plus de 150 000 musulmans.

(5) De Goeje, *Fragmenta historic.*, 5 d. l.

(6) Parmi les Kalb de Syrie, 2000 — les principaux — recevaient le شرف العطاء ; voir plus bas. A Ḥomṣ, les seuls Yéménites pensionnés s'élevaient au chiffre de 20 000. *Aǧ.*, V, 155.

(7) Cf. Ṭab., I, 3036, 8.

(8) Ce fut 15 ans, à partir de 'Omar II. I. S., *Ṭabaq.*, IV, 105 en bas. A Ṣiffîn, un combattant de 17 ans ne reçoit pas de pension. Ṭab., I, 3266.

(9) Balâḏorî, 461, 12.

(10) D'autres se l'appropriaient. Cf. *'Iqd*, III, 4 ; 6 en bas ; Michel le Syrien, II, p. 475. Le gouverneur de Ḥomṣ fait une réduction sur la pension des 20 000 Yéménites du ǵond pour en faire bénéficier un poète. *Aǧ.*, V, 155, 10, etc. Cela permet de juger du reste.

instinct d'homme d'état, de ce « grossartiges staatsmänniches Schaffen », tant vanté chez lui. Désormais le gouvernement, « tenant les cordons de la bourse » (1), pouvait l'ouvrir ou la fermer à volonté. Les Omaiyades et leurs hommes d'état ne manqueront pas d'en profiter. Tout le premier, Mo'âwia surveillera de près la distribution des pensions (2). Nous le voyons également attentif à recueillir l'héritage des étrangers (3): encore une tradition, empruntée par la législation musulmane à la jurisprudence romaine.

Les tributaires se chargèrent parfois de lui fournir l'occasion d'opérations non moins lucratives. Les Jacobites et les Maronites (4) déférèrent à son tribunal un différend doctrinal. Le sceptique monarque évita de s'immiscer dans une question dogmatique. Mais il ne négligea pas de frapper les vaincus dans cette joute théologique de l'énorme contribution annuelle de 20 000 dînârs (5), à la grande joie de leurs adversaires chrétiens, comme il appert de la narration de l'incident, due à la plume d'un chroniqueur maronite (6). A Alep, les querelles entre Maronites et Maximinites donnèrent lieu à de violents démêlés. L'émir et la police arabes durent intervenir en pleine église (7). Ces discussions ne se terminèrent pas sans coûter de l'argent aux deux parties (8). A l'occasion, le

---

(1) Wellhausen, *Retch*, p. 20 et 27.

(2) *Aġ.*, XIV, 97. D'autres exemples ont été cités plus haut.

(3) *Aġ.*, XIX, 37 en bas ; vers audacieux de Farazdaq, *Divan*, 70 ; autre développement de ce thème, *ibid.*, 139.

(4) Les juifs et les chrétiens le choisirent de même comme arbitre. *Itinera latina* (publicat. de l'*Orient latin*), I, p. 155.

(5) Nous retrouvons dans cette partialité de Mo'âwia une preuve nouvelle du nombre considérable des Maronites à cette époque ; peut-être aussi du désir de les détacher de Byzance, avec laquelle, depuis Héraclius, ils entretenaient d'excellents rapports. Mo'âwia a voulu ménager le parti le plus influent. Cela explique peut-être pourquoi le judicieux Barhebræus, si impartial pour 'Amrou ibn al-'Aṣi, en bons rapports avec les Jacobites d'Egypte, se montre plutôt sévère pour Mo'âwia.

(6) Cf. *Machriq*, 1899, p. 267.

(7) Michel le Syrien, II, p. 495-96.

(8) Nous pouvons le supposer, malgré le silence de la chronique.

calife savait accueillir les justes réclamations de ses sujets chrétiens. Ainsi, nous le voyons diminuer le tribut, imposé à ceux de Naǵrân (1).

Ici se présente naturellement la question des pensions et des gratifications, accordées aux poètes. Le monarque songeait aussi à eux, quand il s'efforçait d'arrondir ses domaines et de multiplier les sources de ses revenus. Sur cette catégorie de ses sujets, le ḥilm seul demeurait impuissant. L'espoir du gain — eux-mêmes en convenaient — demeurait leur principale source d'inspiration (2). Sur le Parnasse arabe, les rimeurs *sine ira et studio* formèrent toujours l'exception (3).

XIII

LA POÉSIE POLITIQUE

Mo'Âwia et les poètes

Comme tous les pouvoirs soucieux de durer, le régime omaiyade devait se préoccuper de l'opinion publique.

Quoique jouissant en principe d'un pouvoir, limité seulement par les prescriptions du Qoran, seuls les plus intelligents et les plus énergiques des califes de ce temps, parvinrent à réaliser cette conception de l'autorité suprême. Dans la pratique, ils devaient tenir compte de l'ancienne constitution arabe : ensemble disparate d'immunités mal définies, de coutumes gênantes pour le pouvoir et restrictives de son indépendance. Le souverain ne possédait pas même une ṣorṭa ou garde particulière (4). Les moqâtila ne dépendaient pas directement de lui ; ils demeuraient affectés à la défense de leurs provinces respectives. Il faudra l'intervention de personnalités

(1) Balâḏorî, 67.

(2) Cf. *'Iqd*, III, 145-46 ; presque tout serait à traduire. Comp. *ibid.*, I, 104 en haut, 314 ; *Poète royal*, p. 22.

(3) Voir plus bas, p. 146. Comp. le jugement de Aṣma'î : الشعر تكد يترى في الشرّ ويسهل فاذا دخل في الخير يضعف. *Osd*, II, 5 en bas.

(4) La création de la ṣorṭa est postérieure aux califes patriarcaux.

énergiques, comme Mo'âwia, Ziâd et Ḥaǵǵâǵ pour inculquer les droits du gouvernement central: انما السلطان سلطان امير المؤمنين والجند جنده; pour faire comprendre aux Arabes que l'armée relevait du calife (1). Le seul point par où il reprenait l'avantage, c'était la nomination aux fonctions publiques. Mais là, comme dans tout le reste, le souverain devait compter avec le groupement des tribus et des partis au sein de l'empire arabe, avec les vœux de ses indociles sujets, s'accommoder de leurs préjugés, de leurs tendances anarchiques (2). En étudiant le ḥilm de Mo'âwia, nous avons pu voir jusqu'où les Arabes poussaient la licence dans leur attitude vis-à-vis du pouvoir (3).

A défaut des parlements permanents, on avait les *wofoûd*, tumultueuses assises de la nation arabe (4). Ces réunions ne duraient qu'un temps, ou elles étaient convoquées à l'occasion d'un événement extraordinaire, comme la bai'a de Yazîd, l'abdication de Ḥasan, la reconnaissance (استلحاق) de Ziâd (5). Restait la poésie, sorte de tribune permanente, remplaçant avantageusement la chaire des mosquées et l'éloquence compassée des *wofoûd*. La poésie jouissant d'une diffusion plus étendue, الشعر انشر (6), l'opinion publique en fit son organe habituel: les poètes devinrent les journalistes du peuple arabe (7). Comme on le verra plus loin, le rapprochement n'a rien de forcé. Si les poètes arabes remplirent certains rôles, tenus de nos

(1) Ḥaǵǵâǵ insistera spécialement sur ce point. Cf. Ṭab., II, 1038, 12-16; Ibn al-Aṯîr, IV, 171 d. l. Même en louant la valeur de l'Omaiyade Bišr, il faudra mentionner le calife سيف يصول امير المؤمنين بو . Farazdaq. *Dîvan*, 173, 3 a. d. v.

(2) Comp. Aḫṭal, si dévoué d'ailleurs aux Omaiyades et chrétien : « Si Qoraiš ne nous rend pas justice, nous abandonnerons Qoraiš ». *Dîvan*, 11, 4. Autre menace analogue dans *Ḥamâsa*, 329, 8 ; Qotaiba, *'Oyoûn*, 283. Contemporaines des Marwânides, ces sorties montrent combien difficilement les Arabes s'habituaient à un gouvernement régulier.

(3) Voir dans *MFO*, I, l'étude sur le *Ḥilm* ; Nöldeke, *Delectus*, 76, 10-14.

(4) Cf. *MFO*, I, p. 59, etc.

(5) Ajoutez la réunion de Ǧâbia, véritable congrès, comme l'indiquent la présence du minbar (cf. *MFO*, I, p. 61, n. 1), le nom de يوم جابية et la série des discussions : 'Omar voulait régler la situation de la Syrie conquise (cf. *Osd*, I, 53), après avoir pris l'avis et écouté les vœux des *aśrâf*, véritables sénateurs de l'empire, dont le concours et l'appui étaient indispensables.

(6) Cf. *Poète royal*, p. 9.

(7) Cf. *Poète royal*, p. 22; Baihaqî, 461, 3. On cite comme une exception un poète exempt de vénalité. *Aǧ.*, VIII, 16, 4.

jours par la presse, ils méritèrent également la plupart des reproches adressés aux journalistes contemporains, tout spécialement celui de vénalité. Trop souvent, ils abaissèrent leur talent jusqu'au chantage. Avec non moins de raison que pour l'ancienne monarchie française, on peut définir le régime omaiyade : une royauté tempérée par des satires et des chansons (1). Garîr fait allusion dans ses *Naqâ'id* à cette alliance entre la satire et la musique arabes :

« Je suis l'auteur de satires originales, se répandant à la suite du caravanier qui les chante de nuit » (2).

A leur tour, les musiciens du Ḥiğâz s'en emparaient et elles allaient animer les *nâdi* ou cercles de tribus. Ainsi, d'après la *Sîra* prophétique, firent les ennemis de Mahomet pour les satires composées contre lui.

C'était le beau temps où, en Arabie, tout le monde cultivait les Muses. Mahomet (3) forme une des rares exceptions à cette règle, encore très générale à cette époque (4). Loin d'en disconvenir, la tradition orthodoxe insiste avec affectation sur cette lacune dans sa formation intellectuelle (5). Mais cette insistance ne va pas sans arrière-pensée et semble avoir pour but de relever d'autant l'inspiration et la mission surnaturelles de l'auteur illettré, mais inimitable, du Qoran. Devant l'ensemble et la concordance

---

(1) Beaucoup de satires étaient mises en musique ; satire chantée par tous les chameliers. *Aǧ.*, II, 153 en bas. La musique augmente la valeur des vers. *Aǧ.*, III, 124.

(2) وإنّي لقوّال لكلّ غريبة تردد إذا السّاري بليل ترنّما

Naqâ'id Garîr, 62, 8, et commentaire du scoliaste; même idée : 63, 7 ; 342, 1. Voir, dans Vollers, *Volkssprache*, p. 173, la curieuse remarque à propos du double sens de لحن. Une notable partie de l'*Aǧânî* atteste l'accord intime entre la satire et la musique.

(3) Et peut-être 'Omar, cf. Qotaiba, *Poësis*, 193, 15 ; il ne composa jamais de vers ; même affirmation dans Balâḏorî, 99, 11 ; I. S., *Ṭabaq.*, III[1], 275, 13, 18. Voir pourtant *'Iqd*, III, 126 ; 149, 2 ; pour son intelligence de la poésie, cf. Ḥoṣrî, I, 21. Ibn Doraid (*Ištiqâq*, 225) cite de lui des vers, probablement apocryphes ; Ibn Ḥağar, II, 21. Qalqašandî (I, 165, 1) présente également 'Omar comme poète.

(4) Au IIe siècle, on comptait déjà 100 poètes du nom de 'Omar ; Aṣma'î prétendait n'en connaître que trente. *'Iqd*, III, 138, 9.

(5) Il ne peut répéter correctement un vers. *Aǧ.*, XIII, 67 ; XX, 2 ; *Ḫamîs*, II, 115 en haut ; surtout *'Iqd*, II, 207, 4, etc., où l'on insiste pour prouver combien il était *ommî*. Il fait un vers sans s'en douter. *'Iqd*, III, 125 en bas ; Ibn Hiśâm, 882.

des témoignages (1), nous croyons pourtant difficile de leur refuser toute créance. Si Mahomet ne fut pas aussi insensible, comme on l'a prétendu, au rythme prosodique, au point de ne pouvoir donner correctement une citation poétique, il semble pourtant prouvé qu'il ne se hasarda jamais à aligner des rimes (2).

Fils d'un père et d'une mère poètes (3), Mo'âwia, son histoire le montre, subissait le charme des vers (4). Lui-même en composa (5); pas assez pourtant pour en former un recueil spécial, comme on le fit pour un de ses successeurs, 'Abdalmalik (6). Mo'âwia émaillait sa conversation, et jusqu'à ses correspondances officielles (7), de citations poétiques. Nous connaissons les noms de ses poètes favoris, graves rimeurs de la ǵâhiliya (8), dont il appréciait particulièrement les compositions poétiques (9). Il goûtait moins les modernes. Seul, il aperçoit une impertinence, contenue dans le panégyrique, adressé à Ziâd par un poète de la famille des Omaiyades: الت زيادة (10). Interrogé un jour par un solliciteur, s'il préférait un récit

(1) Voir p. ex. *Qoran*, XXXVI, 69. Comp. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 161, 4 a. d. l.; 164, 4.

(2) Les Hâśimites étaient peu doués au point de vue poétique. La plupart des pièces qu'on leur attribue sont faibles, et d'ailleurs apocryphes. Cf. I. S., *Ṭabaq.*, I¹, 47. D'après Caetani (*Annali*, I, p. 379), il aurait parfois à dessein affecté de rompre la cadence d'un vers. Il simule ne pouvoir répéter des vers connus et prie les assistants de l'y aider. *Kitâb al-Fâḍil*, 415.

(3) Vers d'Aboû Sofiân, *'Iqd*, III, 270-71; *Osd*, II, 67 d. l.; *Aǧ.*, VI, 99; il est appelé من اشعر قريش, Hoṣrî, I, 29; autres vers d'Aboû Sofiân, cités plus haut (p. 52); Ya'qoûbî, II, 140-41; vers de Hind, *Aǧ.*, IV, 34-35; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 191-92; I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 59 23; *Osd*, V, 559; de 'Otba, frère de Mo'âwia, Dînawarî, 168 en bas.

(4) Cf. *Aǧ.*, IX, 147, 15.

(5) Cf. Ṭab., I, 3466; *'Iqd*, I, 163; Baihaqî, 523; 554, 7; *Kâmil*, 184, 5, etc.; Mas'oûdî, V, 31; Komait, *Hâśimiyât*, 35, 4 (cité par scoliaste); Qalqaśandî, I, 158, 11; Dînawarî, 165, 7-16; Ḥoṣrî, III, 123, 6. Sa parole à Ibn Zobair : لَقَدْ شَعَرْتَ بعدي.

(6) Mas'oûdî, V, 310; Baihaqî, 517; Qotaiba, *Poésis*, 244.

(7) Ṭab., II, 23; 200-202; *'Iqd*, I, 287; II, 135, 5; 142; Mas'oûdî, V, 31, 48; *Kâmil*, 85, 184; Qotaiba, *'Oyoûn*, 199, 7; 201, 7-8; *Kitâb al-Fâḍil*, 319.

(8) Qotaiba, *Poésis*, 275, 9; *Aǧ.*, X, 165, 1; XIV, 88. Pourtant il ne reconnaît pas les vers de Ma'n ibn Aus. Ḥoṣrî, III, 123.

(9) Cf. Rhodokanakis, *Ḥansâ's Trauergedichte*, p. 13.

(10) *Aǧ.*, XII, 75. Comp. pourtant Dînawarî, 125, 8, où Ziâd est également appelé *Ziâda*.

versifié à une narration en prose, il se déclara pour la poésie (1). Ayant reçu la visite de ʿObaidallah, fils de Ziâd, il constata son ignorance de la poésie. Il écrivit à son père pour l'engager à réparer cette omission dans la formation du jeune homme : « A Ṣiffîn, ajouta-t-il, j'aurais pris la fuite, si je n'avais eu pour me retenir le souvenir de certains vers » (2).

Ce n'était pas là affaire de dilettantisme ou caprice de prince blasé. Comme il l'exposa à un jeune Omaiyade, ami des Muses, le calife s'était formé une conception fort élevée du rôle de la poésie. Morale avant tout, elle devait, selon lui, contribuer à développer le patriotisme et les passions généreuses; s'interdire le « taśbîb » ou genre érotique, la satire surtout (3) : celle-ci servant uniquement à réveiller les haines, à compromettre la paix, si nécessaire en ces temps troublés (4).

Cette direction était trop sensée, ce programme trop élevé pour conquérir les suffrages des poètes. Bien avant Moʿâwia, la poésie avait fait invasion sur le domaine de la politique ; invasion souvent heureuse : dans mainte circonstance, elle arriva à limiter les excès de l'arbitraire, fléau toujours à craindre dans cette société arabe, si mal assise. Si certains fonctionnaires firent preuve de modération, cette sagesse leur vint parfois du désir d'échapper aux traits de la satire. Une veuve n'ayant pu se faire payer par un créancier, un rimeur obtint un meilleur résultat (5). Cette

---

(1) *Aġ.*, XXI, 270, 8; *Ḥamâsa*, 235.

(2) Ibn ʿAsâkir, X, notice de ʿObaidallah ibn Ziâd. Ce sont les vers de ʿAmrou ibn al-Iṭnâba, cités par Qotaïba, *ʿOyoûn*, 157, 7, etc.

(3) Ṭab., II, 213-214; *ʿIqd*, III, 125. Dans ces ḥadîṯ, M. Goldziher (*M. S.*, I, p. 58) voit des récits tendancieux, « destinés à limiter le champ de la poésie », et mis dans la bouche de ce calife, envisagé par la tradition comme le Salomon de la politique arabe.

Conformant sa conduite à cette belle théorie, Moʿâwia évita — faute commise plus tard par le sage ʿAbdalmalik — de mettre en sa présence les poètes aux prises, au risque de ranimer les ferments de haine. Cf. *Chantre*, p. 140. Cette sagesse lui fut facilitée : la division entre Qais et Yaman n'existant pas encore.

(4) Comme commentaire de ces paroles, pour comprendre les embarras, causés par la satire au gouvernement, depuis ʿOmar surtout, on peut lire Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, I, p. 26, etc.; *Poète royal*, p. 9 et 19; *Osd*, II, 5. Du temps de Mahomet, quand un poète rappelle les anciennes guerres, Aus et Ḫazraǧ sautent sur leurs armes *Osd*, I, 149.

(5) *Aġ.*, II, 154.

influence de la poésie explique pourquoi le gouvernement continuait à pensionner les poètes : il voulait s'assurer leur bienveillance, à tout le moins leur neutralité. 'Omar lui-même n'osait désapprouver cette précaution (1) : il loua un fonctionnaire (2) d'avoir, par un cadeau d'argent, racheté son honneur. C'était, au moyen d'une générosité, assurer le repos public et la marche régulière de l'administration. Il ne déplaisait pas d'ailleurs à l'austère calife de voir les abus, déférés à son tribunal par la voie de la poésie (3). Aussi les gouverneurs, en partant pour leur province, emmenaient-ils avec eux des rimeurs de talent (4), comme on voit de nos jours les nouveaux ministres attacher des journalistes à leur cabinet. Ils ne se trouvaient ni dans la situation ni dans les dispositions d'Aboû Ḍamḍam, lequel, chaque matin, en sortant de sa demeure, adressait à Dieu cette originale prière : « Seigneur, aujourd'hui je sacrifie mon honneur (5) à tes serviteurs » (6). Les serviteurs de Dieu, c'étaient tous ses contemporains.

Mo'âwia ne pouvait l'ignorer ; sa propre expérience n'aurait pas tardé à lui révéler cette situation. Le bon ordre eut parfois à souffrir de l'indiscipline des poètes. En revanche, elle a conservé le souvenir de maint événement, intéressant l'histoire et oublié par les annalistes. Pour nous borner à quelques exemples, un quatrain faillit ameuter contre Mo'âwia tous les Yéménites de Syrie, c'est-à-dire ses plus dévoués soldats ; à la suite, le monarque se vit forcé de modifier son organisation militaire (7).

Un autre rimeur poussa l'audace jusqu'à prendre comme héroïne d'un *nasîb* la propre fille du calife. Nous savons à quoi nous en tenir sur la

---

(1) Cf. *Poète royal*, p. 28.

(2) Les particuliers agissaient de même. *Aġ.*, XIII, 35. Ibn 'Omar donne deux dirhems à un poète « pour racheter son honneur ». I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 114, 26 ; économie exagérée, mais moyen infaillible pour décourager le chantage.

(3) Balâḏorî, 384.

(4) Nous étudierons plus tard les aventures d'Ibn Mofarriġ avec la famille de Ziâd.

(5) J'adopte la variante عرضي de préférence à غضي.

(6) Qotaiba, *'Oyoûn*, 331, 10.

(7) *Aġ.*, XVIII, 70 ; *ZDMG*, LIV, p. 470. Dans ce trait, on a forcé l'opposition entre Qaisites et Yéménites, ou, plus exactement, elle a été antidatée.

valeur de ce cliché poétique (1). Mais il devenait compromettant, quand, sortant du domaine de la fiction, il donnait à entendre — et c'était le cas — que la passion se trouvait partagée. Aussi l'aristocratie considérait-elle le *nasîb* comme le déshonneur par excellence, le فضيحة (2). Les familles modestes se montraient souvent heureuses de voir un poète en renom vanter les charmes de leurs filles et leur faire de la sorte la plus retentissante des réclames (3). De celles-là, une princesse omaiyade n'avait que faire. Pour elle, le silence était après tout la meilleure forme de l'éloge, le plus délicat des panégyriques. Yazîd, le fils de Mo'âwia, bondit sous l'outrage et exigea de son père un châtiment exemplaire. Le coupable n'en était pas à ses débuts (4) : se posant en adversaire de la dynastie (5), il avait déjà commis un distique comminatoire (6) à l'adresse de Mo'âwia (7). Malheureusement, fils de Ḥassân, le poète lauréat de

(1) Cf. *Poète royal*, p. 16. Le poète prend parfois comme objet du *nasîb* son propre arc; d'autres fois, c'est une beauté de 80 ans. *Aġ.*, III, 90; 91, 1; 96, 11; XVI, 124. Voir, dans *Aġ.*, XII, 77, le cas d'une femme, dont les aïeules ont figuré dans les *nasîb*. Autres exemples : Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 205, 7; *Aġ.*, XI, 81, 1. Dans une pièce de 102 vers, cent sont consacrés au *nasîb*, *'Iqd*, III, 312; comp. *Aġ.*, X, 158. Les Bédouins tournaient souvent en ridicule la passion simulée dans le *nasîb*. *'Iqd*, II, 126 en bas; Ḥoṣrî, III, 17; Qalqaśandî, I, 192. Autre preuve du caractère artificiel du *nasîb*, c'est sa faiblesse dans des poètes orduriers, comme Ǵarîr et Farazdaq. Ceux de Aḫṭal sont bien plus vivants, malgré la plus grande retenue du poète chrétien.

(2) Sentiment exprimé dans *Ḥamâsa*, 218 v. 1; comp. commentaire. Voir pourtant, dans Ḥoṣrî, I, 251, exemples de princesses omaiyades, priant les poètes de les chanter. *Aġ.*, II, 128.

(3) *Aġ.*, VIII, 80-81; IX, 82; XI, 47, 7; 49, 2; XVI, 124, 2; XX, 141, 12; *'Iqd*, II, 147; Ibn Ḥaǵar, II, 425-426.

(4) 'Abdarraḥmân, fils de Ḥassân, avait un caractère extrêmement provocateur, كان مَعِيبًا شرّيرًا هجّاء للناس مبتذلًا لعِرْ (*Mowaffaqiyât* de Zobair ibn Bakkâr, *ZDMG*, LIV, p. 421, note). Les Anṣârs eux-mêmes ne pouvaient le supporter ; notice et références sur lui, *ibid.*, 422.

(5) Quoique d'une maison dévouée aux Omaiyades, 'Abdarraḥmân avait déjà fréquemment attaqué la famille régnante. *ZDMG*, LIV, p. 422. Son changement d'attitude fut provoqué par des différends avec un autre poète de Médine, le propre frère de Marwân ibn al-Ḥakam.

(6) Cf. *MFO*, I. p. 65.

(7) Soyoûṭî, *Caliſes*, p. 78.

Mahomet (1) et partisan dévoué des Omaiyades, le jeune ʿAbdarraḥmân appartenait au clan des Anṣârs ; et la raison d'état conseillait de ne pas indisposer ces pieux frondeurs (2), en punissant — le calife aimait à le croire — un caprice poétique ou une légèreté de jeune homme. Moʿâwia calma son fils et amena adroitement l'indiscret rimeur à se rétracter ou plutôt à se contredire publiquement (3). Comme il apparut alors, l'audacieux *nasîb* avait été une fois de plus un simple cliché poétique (4), et le calife échappa à la dure nécessité de sévir contre un descendant des « Défenseurs » (5), au risque de s'aliéner les sympathies de ses rares partisans anṣâriens.

Moʿâwia connaissait ses compatriotes, grands vantards, véritables enfants terribles. « Je ne m'inquiète pas des paroles, avait-il coutume de dire, tant qu'on en demeure là » (6). Comme son frère ʿOtba le déclarait aux Egyptiens, à défaut de leurs sympathies, il exigeait leur obéissance passive (7). Il permit donc à ses adversaires d'exhaler, même en vers, leur mauvaise humeur (8) et Dieu sait combien ils en profitèrent, à com-

---

(1) Au dire du Prophète, Ḥassân rimait sous l'inspiration directe du Sᵗ-Esprit. *Kâmil*, 778 ; *Aġ.*, IV, 4 et 6.

(2) Cf. *Aġ.*, XIII, 152-53 : vers des Anṣârs contre les Omaiyades. *MFO*, I, p. 65.

(3) D'après *Aġ.*, XIII, 150 haut, Moʿâwia n'aurait eu qu'une fille. Ayant laissé ʿAbdarraḥmân croire à l'existence d'une seconde, il l'aurait engagé par cette ruse à la chanter : là, résiderait tout le piquant de l'anecdote, d'ailleurs inexacte, le calife se trouvant être père de plusieurs filles vivantes. Nous les retrouverons à son lit de mort. Voir aussi l'aventure de Moʿâwia avec un fils du calife ʿOṯmân. *ʿIqd*, III, 308, 10.

(4) Cf. remarque de Ḥoṣrî, I, 249 en bas. La tentative du même auteur (I, 258-59) d'innocenter, sous ce rapport, le licencieux ʿOmar ibn Abi Rabîʿa est malheureuse.

(5) Comp., sur cet incident, *Chantre*, p. 39-41 ; aux références citées, ajoutez : *ʿIqd*, III, 144 ; Qotaiba, *Poésis*, 302-303 ; *Kâmil*, 169 ; *Aġ.*, II, 155, 160-61. Le célèbre « hiǧâʾ » de Aḫṭal contre les Anṣârs (*Chantre*, p. 42) répond probablement au nasîb du fils de Ḥassân. Voir *ibid.*, les complications qu'il manqua d'amener.

(6) Ṭab., II, 214 ; cf. 208, 5 ; Qotaiba, *ʿOyoûn*, 332, 7.

(7) *ʿIqd*, II, 197, 7.

(8) *ʿIqd*, I, 21 ; III, 143 ; Ṭab., II, 194, 10 ; Ibn al-Aṯîr, III, 223 ; *Aġ.*, XIX, 37 (en bas) : les vers, attribués à Farazdaq pour réclamer l'héritage de son oncle. *Osd*, (I, 379) met en avant une prétendue « moʾâḫât » entre le défunt et Moʿâwia, pour expliquer les prétentions de ce dernier à son héritage. Nous en avons donné plus haut une explication plus plausible.

mencer par les Anṣârs (1). Pourtant la prudence, sa responsabilité comme chef d'état lui firent parfois un devoir de sortir de cette réserve, inspirée par le sentiment de sa force. La satire— il est bon d'y insister— présentait cet inconvénient sur les discours séditieux que la forme poétique, le tour concis lui assuraient une diffusion plus assurée parmi les Arabes, très sensibles aux charmes et facilement impressionnés par les vives images de la parole rythmée. « Ces vers, observait Mo'âwia, courent le désert et le reste de l'empire, aux dépens de mon prestige » (2).

Et puis, — il faut se garder de l'oublier, — les poètes faisaient partie intégrante de l'entourage d'un souverain arabe. Le nom de l'empereur Auguste évoque ceux de Virgile et d'Horace. On se figure difficilement les Laḫmides de Ḥîra, les Ġassânides de Syrie sans A'śâ, Nâbiġa et Ḥassân ibn Ṯâbit (3). Leur présence animait la cour, les réceptions, les cérémonies publiques ; cependant que les panégyriques de ces historiographes officieux du règne inspiraient aux contemporains des sentiments, conformes à la politique du prince et lui gagnaient l'opinion publique à grand renfort de poétiques exagérations. Ces services motivaient et suffisent à nous faire comprendre à nous, citoyens du XX^{e} siècle, la munificence royale à l'égard de ces auxiliaires au verbe solennel. Ils nous enlèvent le droit de qualifier trop sévèrement le geste de la main toujours tendue, familier à ces mendiants- poètes (4).

---

(1) *'Iqd*, II, 148 ; Mas'oûdî, V, 46.

(2) *Aġ.*, IV, 139, 5 en bas.

(3) Comp. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, II, 175, 3 a. d. l. : خالي خطيب جابية. Il s'agit de Ḥassân ibn Ṯâbit et de la cour des Ġassânides, comme le prouve la mention de Ǵâbia. On pourrait penser aussi au يوم جابية, le congrès tenu par le calife 'Omar en cette localité. Mais j'ignore si l'oncle de Ḥassân y a figuré.

(4) A l'appui, nous nous permettons la citation suivante, empruntée à un auteur, d'ailleurs futile et prétentieux, mais laissant parfois échapper des aperçus, des rapprochements judicieux : « Donner, recevoir, rendre— trois termes d'une psychologie arabe inédite... Que l'on n'aille pas croire que le *gratifié* du don descende, lui, à la vilaine posture d'un *besogneux* qui attendait... Celui qui reçoit l'objet en paraît aussi détaché que l'homme de générosité, qui le donne. N'offre-t-il pas, après tout, à son égal *de nature*, l'occasion de prendre, pendant un court instant, une position dominante, en faisant un beau geste de donateur au-dessus de lui ?... Louanges et hyperboles lui suffiront ; elles tiendront lieu, en esprit, de

Dans la défaveur, montrée par Mahomet à la poésie (1), il entrait, croyons-nous, beaucoup de défiance. Le fils de ʿAbdallah n'osait faire fond sur ces rimeurs indociles, hostiles ou incomplètement gagnés à ses idées. Il les savait capables d'attirer à eux la direction des intelligences, comme ils l'avaient fait pendant la ǧâhiliya, de leur rappeler tout un passé, une organisation sociale, dont il voulait abolir le souvenir. Il redoutait la comparaison de leurs ronflantes qaṣîdas avec ses « saǧʿ » (2), si péniblement agencés (3) et encadrant un fond d'une désolante pauvreté. En eux, il craignit de rencontrer des concurrents, dont le moindre crime serait de détourner ailleurs l'attention de ses disciples. Au jour du fatḥ de la Mecque, désespérant désormais de détourner les musulmans du droit chemin, Iblîs avait conseillé à ses suppôts (ذرّيّته) de leur inspirer la passion des vers : افشوا فيهم الشعر (4). Le moyen ne réussit que trop. De là, la longue liste des poètes, justement qualifiés de رقيق الاسلام, « à l'islam mince » (5), de خبيث الدين ou de مشعر في دينه (6), « suspects dans leur religion ».

A l'avisé Moʿâwia l'expérience avait donné le droit de se défier de la remuante corporation des poètes. Ne pouvant les supprimer, il voulut les faire servir à la cause de l'ordre, les assouplir aux desseins de sa politique. Ces considérations guidèrent, à l'égard des poètes, l'attitude de l'homme d'état, toujours attentif à rehausser l'éclat extérieur du califat, à recourir

---

la chose quittée : le donataire, en lui servant cette nourriture d'essences est supposé venir à l'heure juste où le besoin réel de l'objet s'est évanoui, — tout à fait spiritualisé ». Paul Radiot, *Les vieux Arabes ; l'art et l'âme*, p. 5-6. Cf. Qoṭâmî, XVII, 1 et 6 : le héros du panégyrique devient l'obligé du poète ! D'après un ḥadîṯ pourtant : « la main qui donne est plus noble que celle qui demande ». I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 110 en bas : اليدُ العُليا خير من اليد السُفلى. Le traducteur de Masʿoûdî (IV, 169) préfère cette autre version : « il vaut mieux lever la main que la baisser ». D'après un commentaire, attribué à Ibn ʿOmar lui-même, ce serait bien plutôt une contrefaçon islamite du *Beatius est dare quam accipere.*

(1) Cf. *Qoran*, XXVI, 226.

(2) Consultez le chap. *Die Reime des Qorans* dans Vollers, *Volkssprache*, p. 55-59.

(3) Pour la comparaison avec la poésie, cf. Vollers, *op. cit.*, p. 180. Cf. Masʿoûdî, V, 330-331 : Ḥaǧǧâǧ s'indigne contre qui récite le Qoran à la façon des anciennes poésies. Le travail, signalé par Vollers (p. 183), a dû commencer dès lors.

(4) Azraqî, 77 en bas.

(5) Qotaiba, *Poésis*, 181, 6 ; 187, 5.

(6) *Aǧ.*, XI, 130, 6 a. d. l. ; XII, 80, 3 ; XIII, 73, 7.

aux moyens de douceur, propres à faciliter sa rude tâche de souverain arabe. Aux *wofoûd* les tribus, les provinces envoyaient fréquemment des orateurs, doublés de poètes et, à ces titres, jouteurs d'autant plus redoutables (1). Certaines tirades de vers, prononcées à ces grandes diètes, produisaient parfois plus d'effet sur les esprits que les plus habiles harangues (2). S'il voulait pouvoir combattre à armes égales, le gouvernement (3) devait avoir des poètes à sa dévotion. Le Taḡlibite Ka'b ibn Ġo'ail paraît avoir rempli ce rôle à la cour de Mo'âwia (4), continué plus tard par son contribule chrétien. De là, le soin mis par 'Abdalmalik à faire figurer Aḫṭal à ses côtés, dans les circonstances les plus solennelles (5). Comme s'ils avaient pressenti l'hostilité de la tradition orthodoxe, les Omaiyades prirent soin de se ménager d'avance une « bonne presse », en s'attachant les poètes, à la fois organes et arbitres de l'opinion publique (6). C'était, du même coup, gagner à la cause de l'ordre (7) leurs tribus respectives, d'ordinaire en étroite communion d'idées avec les bardes, sortis de leur sein (8). Pour une famille, pour un clan, le comble du mal-

---

(1) شاعر فارس . *Osd*, III, 39, 11 ; 40, 7 ; شاعر شريف : I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 175, 8 ; aussi est-il مُطاع في قومه. *Ibid.*, 176, 1 ; Ṭab., II, 1054 : شاعر خطيب : il s'agit d'une réunion publique ; Ġâḥiẓ, *Bayân*, I, 175, 3 a. d. l. Le fameux Solaimite 'Omair ibn al-Ḥobâb est شاعر فارس. Cf. sa notice dans Ibn 'Asâkir, XIII. Un autre est qualifié de سيّد وشاعر قومه. *Aḡ.*, XIII, 169.

(2) Cf. *Aḡ.*, XVII, 62 en bas. De là, la masse de vers, prononcés dans les réunions publiques ; plusieurs خطباء شعراء, cités dans Ġâḥiẓ, *Bayân*, I, 22 en bas.

(3) Ainsi, dans la question de la succession au califat, 'Abdalmalik et 'Abdal'aziz chargeront des poètes de soutenir leurs prétentions opposées. Cf. *Aḡ.*, VI, 151-52 ; XVI, 59. Ḥaġġâġ enverra également à Damas un député-poète, pour proposer la candidature de Walîd. *Aḡ.*, XVI, 60. Cf. Ġâḥiẓ, *Bayân*, I, 23.

(4) Cf. sa notice dans Ibn 'Asâkir, XIV, et Nöldeke, *Delectus*, p. 79-80, où il expose les griefs de Mo'âwia et des Syriens contre 'Alî. Voir la réponse de Naġâšî, p. 80.

(5) Cf. *Aḡ.*, VIII, 181, 8, etc. ; *Chantre*, passim.

(6) Cf. Sprenger, *Moḥammed*, III, p. 370 ; à son tour, le Dr J. Hell (*ZDMG*, LIX, p. 589-90) reprend la comparaison entre la presse contemporaine et l'ancienne poésie arabe.

(7) Les subventions aux poètes étaient donc bien placées ; voir réponse significative en ce sens. *Aḡ.*, I, 137.

(8) De là, l'expression شاعر قومه ; tous pensaient et agissaient comme Farazdaq (cf. *Naqâ'id Ġarîr*, 128, v. 8), disant de ses contribules :

heur chez les Arabes, c'était d'être مُفْحَم, sans voix, sans poète pour défendre leur honneur (1). Le gouvernement ne pouvait pour lui-même se résigner à cette infériorité, s'il ne voulait rendre sa tâche impossible. Il lui fallait de toute nécessité « une bouche », un organe, capable de prendre sa cause en main, sous peine de s'entendre dire, comme Ǵarîr aux Banoû Salîṭ :

ما لكم استٌ في العُلى ولا فَمُ ‏ ‏ ‏ ‏ ولا قديمٌ في القديم يُعلَمُ (2)

Partout où l'on se retourne, on retrouve l'influence de la poésie sur le gouvernement de l'état. Les diverses branches de la famille régnante avaient leurs chantres attitrés, chargés non seulement d'exalter leur générosité, mais de préparer l'opinion et, au besoin, de soutenir leurs prétentions à de plus hautes destinées. Puisque les Marwânides pensionnaient des poètes, les Sofiânides ne pouvaient faire moins (3). On connaît des distiques qui ont, à cette époque, dérangé toute la machine administrative, rendu impossibles (4) des gouverneurs éminents. Devenu chef d'état, Mo'âwia se rappela fort à propos l'exemple de son père. Pour empêcher que A'šâ, l'idole de toute l'ancienne aristocratie arabe, ne prêtât à Mahomet le prestige de son talent poétique, le « šaiḫ de Qoraiš » n'avait pas hésité à acheter sa neutralité au prix de cent chamelles (5). De là, les coquetteries des califes de Damas avec les poètes. On verra les divers clans omaiyades, se disputer leur faveur, admettre à leur table et dans leur intimité des rimeurs šî'ites, voire des lépreux, comme Aiman ibn Ḥoraim (6), ou des nègres, comme Noṣaib (7).

Le fils d'Aboû Sofiân n'agit pas autrement. Seulement, dans l'inter-

---

أنا الضامنُ الراعي عليهم وإنّما ‏ ‏ ‏ ‏ يُدافِعُ عن احسابِهم انا او مِثلي

« Je suis le pasteur responsable, chargé de veiller sur eux ; pour défendre leur honneur, il y a moi ou qui me ressemble. »

(1) Comp. scoliaste dans *Naqâ'id Ǵarîr*, 2, l. 12 : كانت بنو جُحَيش مُفحَمين لا يقولون الشِعر.

(2) *Naqâ'id Ǵarîr*, 29, 7. Comp. commentaire du scoliaste ; اي لا مَقعَد لكم ولا متكلّم.

(3) *Aġ.*, II, 79 ; XXI, 144, 13.

(4) Cf. *Aġ.*, V, 159 ; Ǵâḥiẓ, *Maḥâsin*, 91, 1-3 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 19, 5. Un gouverneur envoie supplier un satirique d'arrêter ses attaques. *Aġ.*, II, 150.

(5) *Aġ.*, VIII, 86. Comp. Caetani, *Annali*, I, p. 301.

(6) Cf. *Aġ.*, XXI, 11-12. Il a été question plus haut de ses sympathies šî'ites.

(7) Cf. *Aġ.*, I, 129-150.

valle, les prétentions des poètes avaient monté. Une des plus ronflantes qaṣîdas de la ǵâhiliya avait été inspirée à un rimeur famélique par le cadeau d'une paire de pantoufles (1). Les poètes exigeaient maintenant des pensions. Mo'âwia les leur paya sans lésiner, à ceux d'entre eux du moins dont la neutralité ou la bienveillance valaient la peine d'être achetées. C'était une façon de travailler à l'apaisement des esprits. Il ne voulait pas, par une économie inintelligente, renouveler le cas du poète Ḫolaid. Ce dernier, s'étant vu éconduit par un gouverneur, se vengea par la composition de deux vers. Ils valurent au malheureux fonctionnaire, de la part de Ziâd, son supérieur, une avanie de 100 000 dirhems (2). Pour avoir été mal accueilli par Marwân ibn al-Ḥakam, le poète iraqain A'śâ Hamdân se déclara l'ennemi des Omaiyades (3).

Si, comme il s'en ouvrit un jour à Ibn Ǵa'far, Mo'âwia ne se crut pas tenu de récompenser le premier rimeur venu (4), il n'en demeure pas moins vrai que son libéralisme intelligent, imité par ses successeurs, permit à l'ancienne poésie arabe de jeter son dernier éclat (5).

Dans cet Iraq toujours frémissant, l'intérêt conseillait de se gagner des panégyristes, prêts à répondre aux qaṣîdas 'alides dans le genre des futures *Hâśimiyât*. Comme la famille du Prophète, celle d'Omaiya devait posséder sa śî'a poétique (6). Parmi ces truchements du loyalisme omaiyade, nous pourrions nommer Ḥâriṯa ibn Badr, le confident de Ziâd, qu'il avait suivi dans l'évolution de ses convictions politiques (7). Si ce Tamîmite parvint à se faire inscrire sur les registres de Qoraiś, ses nouvelles opinions lui facilitèrent sans doute ce passe-droit. Nous n'avons pas à examiner jusqu'à quel point ces manifestations étaient sincères. Motawakkil (8), nous en convenons, a pu être inspiré par les cadeaux de Mo'âwia et de Yazîd.

---

(1) *Aǧ.*, XXI, 57 en bas.
(2) Qotaiba, *Poésis*, 283, 2-9.
(3) Cf. *Aǧ.*, V, 155 : les lignes 7-8 renferment un anachronisme.
(4) *Aǧ.*, VII, 189, 8.
(5) *Chantre*, p. 51.
(6) *Aǧ.*, XV, 59, 2 a. d. l.
(7) Sous les ordres de Ziâd, il servit d'abord 'Alî. *Aǧ.*, XXI, 30 en bas.
(8) *Aǧ.*, XI, 39. Cf. *ZDMG*, LVIII, p. 889, n. 2.

D'un caractère plus désintéressé nous apparaît l'attitude de ʿAbdallah ibn Hammâm, déjà connu comme ʿOṯmânî (1), et surtout celle de Ṭirimmâḥ, un véritable phénomène : Ḫârigite en religion ; en politique, partisan convaincu des Syriens ou des Omaiyades : dans l'Iraq, les deux expressions étant synonymes (2). Au dire de l'*Aġâni*, l'Asadite ʿAbdallah ibn Zabîr appartenait « à la šîʿa des Omaiyades, au nombre de leurs partisans fanatiques, toujours prêts à les défendre contre leurs ennemis » (3). Ce poète iraqain n'hésita pas à le proclamer : c'est aux califes de Damas qu'on doit l'affermissement de la religion (4). Un autre barde asadite, le célèbre Oqaišir ne s'exprimait pas autrement (5). Ses qaṣîdas nous auraient conservé des traces plus nombreuses de ses convictions politiques, si, au désir de jouer un rôle en vue, il n'avait préféré la vie de bohême et consacré son talent poétique à l'éloge du vin.

Reprenant pour le compte des descendants d'Aboû Sofiân les privilèges revendiqués pour les ʿAlides, les panégyristes omaiyades de l'Iraq affirment que l'archange Gabriel conduit en personne les troupes, combattant pour leur cause, ou vantent l'intercession toute-puissante des souverains syriens auprès d'Allah (6). Par moments, on croit entendre un écho des poésies d'Aḫṭal, le chantre attitré des Marwânides.

Comme ʿOmar, Moʿâwia leur abandonna le contrôle sur les abus, commis par ses lieutenants ; il profita d'une accusation de ce genre pour destituer son neveu ʿAbdarraḥmân ibn Omm al-Ḥakam. Tout en se débarrassant d'un fonctionnaire inepte, nommé en considération de sa sœur (7), il voulait se montrer agréable aux Iraqains et à ʿAbdallah ibn Hammâm,

---

(1) Voir plus haut p. 13, n. 8.

(2) *Aġ.*, XV, 113 ; à la 4 a. d. l., lisez بعض, au lieu de بعض.

(3) *Aġ.*, XIII, 33.

(4) *Aġ.*, XIII, 45, 3.

(5) Cf. *Aġ.*, X, 94 et le reste de sa notice *ibid.* ; forcé de s'enrôler contre les Omaiyades, il se dérobe par la fuite. *Aġ.*, X, 96.

(6) *Aġ.*, XIII, 44-46.

(7) Omm al-Ḥakam ayant, comme lui, Hind pour mère. *Osd*, V, 576. Sur l'incapacité de ʿAbdarraḥmân, cf. *Aġ.*, XIII, 34.

le poète ʿoṯmânî, qui l'avait dénoncé (1). Mais il exigea des poètes des services moins désintéressés. Il les chargea de préparer l'opinion en faveur de la baiʿa de son fils Yazîd ; il permit aussi à ce dernier de les travailler dans le même sens. Les vers de Aḫṭal (2) et de Miskîn secondèrent efficacement les efforts de Moḡîra dans l'Iraq et de Marwân, gouverneur du Ḥiǵâz (3). S'il existait une mesure antipathique à la démocratie arabe, c'était la reconnaissance d'un héritier présomptif, et cela, du vivant du calife (4). Pour la faire aboutir, la plus grande prudence était commandée. Afin d'habituer les Arabes à cette perspective, de laisser au calife le temps de calculer les chances de réussite, rien ne valait l'intervention des poètes : elle permettait au pouvoir de se tenir discrètement dans l'ombre.

XIV

MOʿAWIA ORGANISATEUR MILITAIRE

SON ATTITUDE ENVERS LES SYRIENS

JUGEMENT D'ENSEMBLE SUR MOʿÂWIA

Dans l'ensemble des plus rares qualités, que nous venons d'observer chez Moʿâwia, on constate une seule lacune : le courage guerrier (5).

« Dieu ne lui avait pas accordé le don de la valeur personnelle » (Wellhausen). Par tempérament, il lui répugnait, nous l'avons vu, de

---

(1) Cf. *Osd*, III, 287. Autre avertissement poétique, mais dans le genre macabre. Ṭab., II, 213, 10-13.

(2) Il salue le jeune Yazîd comme le futur calife. Aḫṭal, 95, 6.

(3) *Aḡ.*, IV, 124-125 ; XVIII, 71-72 ; Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 23, 1 ; *Ḥamâsa*, 507 ; Qotaiba, *Poésis*, 347, 13.

(4) De là, les répugnances des plus honnêtes musulmans comme Ibn ʿOmar, Ibn Mosaiyab, etc.

(5) Comp. la remarque malicieuse de ʿAmrou ibn al-ʿAṣi. Masʿoûdî, V, 48 ; Qotaiba, *ʿOyoûn*, 199, 5. ʿAmrou est d'ordinaire choisi pour ces traits méchants. Cf. Qotaiba, *ʿOyoûn*, 367.

recourir à la violence, surtout contre ses propres sujets. Cette répugnance explique ses efforts pour prévenir les révoltes, parfois aux dépens de son amour-propre, sa préférence obstinée pour les moyens de douceur : en un mot, le rôle prédominant du ḥilm dans son gouvernement.

De la guerre, il ne comprenait que le *ǧihâd*, luttes profitables (1) autant que glorieuses. Cette horreur pour l'effusion du sang ne l'empêcha pas de participer, et non sans gloire, à la sanglante répression de la *ridda* (2). A cette occasion, on lui fait même l'honneur d'avoir tué Mosailima. Il commença avec son frère Yazîd, puis acheva seul la difficile (3) conquête de la Phénicie (4) et des cités du « Sâḥil » du Jourdain (5). L'invasion de Chypre, la première expédition maritime de l'islam, fut son œuvre : il en prit personnellement le commandement et sa présence en assura le succès (6).

Notablement inférieur à ʿAlî comme soldat, il se montra en revanche un organisateur militaire de premier ordre (7). L'armée de Syrie dut à son initiative intelligente d'être la première de l'empire pour la valeur et pour la discipline. A Ṣiffîn, son attitude martiale provoqua l'admiration des Iraqains eux-mêmes (Masʿoûdî, IV, 374, 3). Il sut la tenir en haleine par des razzias continuelles sur les terres de Byzance (8).

Mais, en dehors de ces guerres extérieures, Moʿâwia par principe répugnait à l'idée d'envoyer les troupes syriennes dans les autres provinces de l'empire. Il sut tout particulièrement gré à Ziâd de lui avoir épargné

---

(1) Comme butin ; faites sans plan, les invasions en Anatolie n'aboutirent jamais à une conquête stable. Cf. Wellhausen, *Die Kaempfe der Araber mit den Romaeern in der Zeit der Umaiyiden*, p. 1.

(2) Balâḏorî, 89, 4-8. Le combat de Yamâma fut un des plus meurtriers du premier quart de siècle de l'hégire.

(3) Cf. Wellhausen, *Kaempfe*, p. 4.

(4) Le témoignage de Balâḏorî, (117, 4) est formel. *Târîḫ Baṭroûṭ* par Ṣâliḥ ibn Yaḥyâ (éd. Cheikho), 22-23. La présence de Moʿâwia en Arménie est moins bien prouvée. Balâḏorî, 184, 4.

(5) Il faut retenir la notice de Qotaiba, *Maʿârif*, 64, 10 ; la conquête du sâḥil de l'*Ordonn* aurait été faite sous ʿOṯmân, donc par Moʿâwia.

(6) Cf. Ṭab., I, 2819 ; Balâḏorî, 152.

(7) Cf. *ʿIqd*, I, 10 en bas.

(8) Yaʿqoûbî, II, 285.

cette extrémité, en maintenant la tranquillité dans l'indocile province de l'Iraq, au moyen des milices locales (1). Ce devoir leur incombait avant tout. L'envoi des troupes métropolitaines dans les provinces allait contre les privilèges de celles-ci et pouvait se heurter aux résistances des Syriens (2). Le testament de Mo'âwia nous fournira l'explication de cette attitude du souverain (3), où ne dominait pas seulement le désir de ménager le sang de ces troupes fidèles (4), la véritable force du régime omaiyade (5). Ce désir, d'ailleurs fort réel, l'obligea, dans certaines circonstances — nommons la répression de la révolte de Ḥoǵr ibn 'Adî, — à se départir de son ḥilm ordinaire et, par un exemple de rigueur, à inspirer une crainte salutaire (6). Lorsque, pour acheter les consciences et raffermir les dévoûments suspects, il consentit à des sacrifices d'argent, toujours onéreux pour le trésor, il prétendait prévenir l'effusion du sang syrien sur les champs de bataille de l'Iraq. A ces généreuses intentions du souverain les Syriens répondaient par un égal dévoûment. Quand, après une action d'éclat, un soldat iraqain était invité à fixer lui-même sa récompense, il demandait à être immédiatement libéré du service (7). Ces « moqâtila », amollis par le climat du Sawâd, démoralisés par la licence des cités arabes, comme Koûfa et Baṣra, ne pouvaient se faire à l'éloignement de leurs foyers, à l'inclémence des saisons. Comme le leur reprocha 'Alî (8),

---

(1) Sous les Marwânides, les successeurs de Ziâd n'y réussiront plus.

(2) Voir plus haut, p. 145 : Ḥaǵǵâǵ affecte d'employer l'expression جند امير المؤمنين. Ṭab., II, 1038, 10, 16. Celle de جند الله était plus conforme à l'esprit de la démocratie islamique. Le Ṭaqafite la bravait en plein, en qualifiant de جندي les moqâtila de l'Iraq. Ṭab., II, 1053, 1.

(3) Ṭab., II, 8, l. 6; 139, 17; 145-146.

(4) Il voulait encore les soustraire à la contagion de l'indiscipline iraqaine. Pendant ses luttes avec 'Alî, il ne permit pas aux 'Oṯmâniya de l'Iraq de se fixer en Syrie, mais préféra les établir en Mésopotamie. Cf. *Osd*, III, 397. Ainsi fait-il avec Ǵarîr ibn 'Abdallah, avec Simâk al-Asadî; il leur assigne Raqqa et Qarqîsiya comme séjour. Balâḏorî, 284.

(5) Il voulait prévenir le cas de Syriens, établis dans l'Iraq, comme Ṭirimmâḥ, devenu Ḥâriǵite, et Aiman ibn Ḫoraim, se faisant Šî'ite. Cf. *Divan* d'Aḫṭal, 25-26; *Osd*, I, 160.

(6) Cf. Ṭab., *loc. cit.*

(7) *Aǧ.*, XXI, 40, 25.

(8) Cf. *Kâmil*, 14, 1, etc. Aux témoignages du peu d'estime de 'Alî pour les moqâtila de l'Iraq (voir plus haut, p. 16, n. 5), ajoutez *'Iqd*, II, 58, 1 ; Ya'qoûbî, II, 229.

les chaleurs de l'été, les intempéries de l'hiver — autant de prétextes pour se dérober au service militaire. Avec les moqâtila de l'Iraq, on pouvait former une *landwehr*, mais non une armée permanente.

Rien de pareil avec les milices de Syrie. Leur aveugle dévoûment nous est déjà connu (1). Les Iraqains se révoltaient de voir les principaux capitaines syriens faire antichambre à la porte du calife, tout heureux quand il voulait disposer d'eux dans les moindres circonstances (2). Après la mort de Mo'âwia, lorsque éclata la révolte de Médine, le vieux Moslim ibn 'Oqba réclama, malgré son âge et ses infirmités (3), la faveur d'aller châtier la cité rebelle. Si les Iraqains partaient en expédition (4), c'était à condition de se faire suivre d'immenses convois d'esclaves et de bagages. Certains de ces *impedimenta* — nous le savons par leur propre témoignage — composaient la charge de mille chameaux. Au premier signe du calife, le volontaire syrien montait à cheval avec ses provisions, pendues à l'arçon de sa selle (5). Parfois même — comme nous l'apprend une harangue de 'Alî — « il partait sans provisions, sans réclamer de solde ; à l'appel de Mo'âwia, il se mettait en campagne, deux, jusqu'à trois fois par an, n'importe où il lui plaisait de l'entraîner » (6). Aussi la tradition historique ne se lasse-t-elle pas de vanter l'obéissance, la discipline des Syriens. Parmi eux, la loyauté aurait choisi sa demeure. Pour atteindre l'idéal, il faut à la science du Ḥiǵâz, à la générosité de Koûfa, joindre l'obéissance de la Syrie (7). Le plus dévoué peut-être parmi les serviteurs de la dynastie omaiyade, Ḥaǵǵâǵ, dans ses ẖoṭbas aux Iraqains, اهل الشقاق والنفاق, ne cessera d'exalter la طاعة اهل الشام.

A qui connaît l'anarchie, formant le fond du caractère arabe, cette

(1) Cf. '*Iqd*, I, 207, 3 a. d. l.

(2) Ṭab., II, 806, 10.

(3) Ṭab., II, 407, 6.

(4) On a vu plus haut avec quelle difficulté 'Alî parvenait à les décider. Cf. Ṭab., I, 3409, et les exemples cités plus haut p. 37.

(5) Ṭab., II, 806, 8-11.

(6) Ṭab., I, 3410.

(7) Qotaiba, '*Oyoûn*, 262, 5; 267 ; '*Iqd*, I, 207 en bas. On fait dire par Aboû Ṭofail à Mo'âwia : كنتَ في اهل الشام وكلّهم تابعٌ لك. *Osd*, V, 234.

exacte discipline apparaîtra comme le triomphe de Mo'âwia. Le grand organisateur n'épargna aucun moyen pour l'entretenir. Non seulement il payait la solde fort élevée des troupes syriennes, avec une régularité inconnue dans l'Iraq (1), mais il arriva à la doubler (2). A Ṣiffîn, pour stimuler leur courage, il leur promit une paie de 2000 dirhems (3), tarif maximum pour qui n'appartenait pas à la grande aristocratie musulmane (4). Découvrait-il un vaillant soldat, Mo'âwia n'hésitait pas à se l'attacher par l'appât d'une aussi forte récompense (5). Il savait magnifiquement reconnaître le dévoûment des troupes, envoyées dans les garnisons exposées, comme celles de Rhodes et de Cyzique et prenait soin de les faire relever régulièrement (6). Venaient-ils à succomber dans ces lointaines expéditions, il savait consoler leurs familles et accordait des pensions aux membres survivants (7). Il fut le créateur de la marine musulmane (8), entreprise où il déploya une énergie et des ressources que nous avons déjà eu l'occasion de mettre en évidence (9).

Nous n'en finirions pas, si nous voulions approfondir l'examen de « la politique de Mo'âwia, son extrême générosité envers ses sujets, les faveurs, les bienfaits dont il les accabla, captant leur sympathie et séduisant leurs cœurs avec tant d'art qu'ils le placèrent au-dessus de leurs proches et de

---

(1) Voir notices de Moġîra et de Ziâd.

(2) Théophane, A. M. 6151, 6152. Déjà du temps de Mo'âwia, 2000 Kalbites touchaient l'énorme solde de 2000 dirhems. Mas'oûdî, V, 200. A Marġ Râhiṭ, parmi les morts qaisites, 80 la recevaient également. Ces Qaisites étaient Syriens.

(3) Dînawarî, 199, 5.

(4) Quoique inscrit sur les registres de Qoraiš, Ḥâriṭa ibn Badr n'arrive que successivement et à force d'intercessions (comp. *'Iqd*, I, 103 en bas) au chiffre de 2000. *Aġ*., XXI, 27, 12-21. Pour prouver l'islamisme de Hormozân, on ne trouve pas de meilleur argument que la pension de 2000, accordée, assure-t-on par 'Omar. Dînawarî, 180, 17. Autre exemple, Balâḏorî, 268, 6; d'autres ont été cités à propos du شرف العطاء.

(5) Balâḏorî, 236, 6.

(6) Ibn Ḥaġar, II, 76, 8 a. d. l.

(7) Mas'oûdî, V, 75 ; Ibn Ḥaġar, II, notice 2779.

(8) Excellent résumé, avec renvoi aux sources principales, dans Wellhausen, *Kaempfe*, p. 5-6.

(9) Dans une leçon précédente, non encore publiée.

leurs affections de famille » (1). Un vrai charmeur que ce calife, accueillant à toute heure de la journée, sans en excepter le moment de ses repas (2) ; mettant à la disposition de ses sujets la poste officielle, pour leur permettre de correspondre directement avec lui (3) ; honorant toutes les professions, à l'exception pourtant de celle des marchands d'esclaves (4) et des musiciens (5). Il veillait sur le repos public, prévenant les divisions intestines, occupant au loin l'ennemi (6) pour lui enlever l'envie de violer les frontières de l'empire, donnant à tous l'exemple du travail, des vertus domestiques (7), également ennemi de la prodigalité comme de la fausse austérité ; avec cela, magnifique comme souverain, impartial pour tous, fût-ce contre sa propre famille (8). On ne revit plus après lui, réunis dans un tel degré, « cette mansuétude, cette sûreté de gouvernement, ces sages tempéraments, l'habileté avec laquelle il maniait les hommes selon leur rang, la cordialité et les égards qu'il leur témoignait d'après leur position sociale » (9). C'est l'avis de Mas'oûdî, sur lequel nous sommes heureux de terminer.

*
* *

En résumé, Mo'âwia apparaît dans l'histoire musulmane comme une des plus sympathiques et des plus complètes personnalités. Au jugement du même Mas'oûdî (10), ses successeurs pourront tout au plus essayer de le copier, sans parvenir à l'égaler. Comme on l'a observé chez la plupart des

(1) Mas'oûdî, V, 75.

(2) Mas'oûdî, V, 77 ; *'Iqd*, II, 172 en bas. D'après ce dernier passage il avait également des jours حكان يخلو فيو بنفسو.

(3) Ṭab., II, 213, 7-14.

(4) Qotaiba, *'Oyoûn*, 298, 6. Le trait contraire, cité *ibid.*, 347, 9, a surtout pour but d'amorcer une تادرة.

(5) Voir plus haut, p. 69.

(6) L'occupation de Cyzique jusqu'à la fin du règne obtint certainement ce résultat.

(7) Comme on verra plus tard dans l'étude sur la jeunesse de Yazîd I.

(8) Voir plus haut l'attitude de Mo'âwia, envers les 'Alides et les Omaiyades : § III et IX.

(9) *Prairies*, V, p. 78-79.

(10) *Prairies*, V, p. 78.

vieux politiques, un long usage du pouvoir avait fini par le rendre sceptique. Nous n'avons pas à dissimuler ce revers de caractère chez notre héros. Dans une circonstance pourtant, trompé par les Byzantins, il ne se crut pas le droit de se venger sur les otages, laissés entre ses mains, et leur rendit la liberté (1). Mais il avait trop expérimenté ses contemporains pour avoir une confiance aveugle en leur probité et les croire inaccessibles à la corruption.

Le contact immédiat avec le Prophète et les saints de l'islam (2) dut fâcheusement déformer sa conscience (3). Dans la foule des « Compagnons », en face d'ambitieux comme ʿAlî et ʿAmrou ; d'intrigants vulgaires, comme ʿAiśa, Zobair, Ṭalḥa ; de gens bassement cupides, comme Ḥasan fils de ʿAlî et Ibn ʿAbbâs, il rencontra trop peu de caractères de la trempe de Saʿd ibn Abi Waqqâṣ ; ou des personnalités, comme Aboû Moûsâ al-Aśʿarî et Ibn ʿOmar, chez lesquels l'honnêteté (4) politique paraît surtout devoir être attribuée à l'étroitesse d'esprit (5). Ce scepticisme pratique inspira au fils d'Aboû Sofiân des mesures d'une loyauté douteuse. Il sut, non le premier, mais le mieux au sein de l'islam, transformer en instrument de règne le « ta'lîf al-qoloûb », pour nous servir de l'euphémisme inventé par Mahomet (6).

Mais cette lacune morale, fréquente chez les souverains de l'Orient, se trouvait compensée par des qualités, dont les annales musulmanes nous montrent rarement la réunion en un même personnage. D'autres califes le

---

(1) Balâḏorî, 159, 3.

(2) Sa jeunesse s'écoula en leur compagnie.

(3) Il y apprit les combinaisons louches du تأليف القلوب ; Mahomet et ʿOmar lui donnèrent l'exemple du meurtre politique, de l'espionnage des fonctionnaires.

(4) ʿOmar s'émerveille devant un exemple de désintéressement au sein de l'islam. I. S., *Ṭabaq.*, III¹, 301, 3. Il refusa des emplois aux grands « Ṣaḥâbîs », pour « ne pas souiller leur religion » ; elle ne lui paraissait donc pas à l'épreuve de la tentation.

(5) Voir, dans I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 110, comment le dernier pratique la neutralité pendant la فتنة : il reconnaît tous les pouvoirs, reçoit les cadeaux d'argent de Moḫtâr ; il était pourtant difficile de se faire illusion sur la valeur morale de ce grand imposteur. Ibn ʿOmar se tranquillisait : ما ارُدّ ما رزقني الله. *Ibid.* On lui adressait le reproche de غفلة. Ṭab., I, 3356, 16.

(6) Cf. *Ḥamîs*, II, 114-115. Ḥoṣrî s'extasie devant l'invention de cet euphémisme.

surpassèrent par la bravoure, par l'austérité extérieure (الزهد), par l'amour des sciences, et autres vertus d'apparat frappant davantage les regards du vulgaire : à celles-là, les noms de 'Omar, de 'Alî, de Hâroûn ar-Raśîd, de Ma'moûn doivent leur popularité. Mais aucun ne posséda, comme lui, les dons d'un fondateur d'empire (1) : le coup d'œil, l'énergie et la promptitude dans l'exécution, la largeur de vues, la suite dans les idées, l'absence de préjugés surannés (2), l'art de la représentation (3), celui de se servir des hommes, de ménager leurs préventions, pour n'avoir pas à les heurter de front.

Quand on étudie les origines et l'organisation de l'empire arabe, on ne tarde pas à découvrir l'inconsistance de la base, appuyant cette énorme machine ; la contradiction perpétuelle entre la grandeur de l'entreprise et l'impropriété des moyens, destinés à la faire aboutir : véritable tare originelle, dont les effets n'ont pas cessé de se faire sentir. La fondation d'un grand état suppose l'ordre, la discipline, la fusion entre les éléments destinés à entrer dans sa composition ; avant tout, l'entente entre les classes dirigeantes, l'accord entre les conquérants : autant de conditions de succès, dont on cherche vainement la trace chez les contemporains de Mo'âwia.

Pour leur faire place, une opération préliminaire s'imposait : il aurait fallu commencer par briser les anciens cadres de la tribu, par abolir les institutions primitives, les lois anarchiques, introduites par cet embryon d'organisation sociale : comme celles du ṯâr, de la śoûrâ. On sait ce qu'il en coûta à Mo'âwia pour tourner cette dernière difficulté (4). Sa clairvoyance lui fit-elle découvrir les perpétuelles contradictions, au milieu

---

(1) Comp. *Al-Faḫrî*, 148, 1 : ان معاوية كان مرقي الدُوَل وسائس أمَر وراعي ممالك.

(2) Cf. *Al-Faḫrî*, 150, 5.

(3) Le *molk*. Pour la question du *minbar*, l'existence de minbar en fer, affirmée par Goldziher (*M. S.*, II, p. 42), a été niée par Becker, *Die Kanzel* (*Orient. Stud.*, I, p. 344 n.) ; voir pourtant *Osd*, I, 214-215, où le Prophète siège sur un كرسيّ قوائمهُ حديد. Or, كرسي est fréquemment synonyme de منبر. Comp. Dînawarî, 192, 13 ; 193, 13 ; 195, 14 ; Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 158, 12 ; Ṭab., II, 959, 3 et 12 ; 1095 ; 1107, 15 ; au lieu de كرسيّ et de منبر, on emploie aussi سرير. Ṭab., II, 646, 7 ; 1119, 18 ; I. S., *Ṭabaq.*, V, 169, 14.

(4) Nous y reviendrons en traitant du règne de Yazîd.

desquelles devait se mouvoir sa politique? Se sentit-il condamné à tirer l'ordre du sein de l'anarchie? Dans ce dernier cas, notre admiration augmente pour la sérénité et la confiance du souverain, ne reculant pas devant cette tâche de géant.

Il faut tenir compte de la matière ingrate (1), sur laquelle opéra le grand calife, de la résistance opposée à son action par l'irréductible individualisme des Arabes. Il parvint non seulement à les discipliner; mais il les transforma en conquérants, capables de dominer des peuples supérieurs à eux par l'intelligence et par la civilisation (2). Devant la grandeur des résultats obtenus avec des moyens aussi peu proportionnés, peut-on ne pas être frappé de l'immensité de l'œuvre accomplie et hésiter à lui payer un juste tribut d'admiration?

Grâce aux préventions, propagées par les écoles de Médine et de l'Iraq, « véritable déluge de ḥadîṯ mensongers, venus de l'Orient », pour reprendre une expression de ʿAbdalmalik dans le minbar de Médine (3), on n'a pas jusqu'ici apprécié à leur juste valeur la réalité des services, rendus par Moʿâwia, même à la cause de l'islam. Chez lui, le monarque et l'homme d'état ont fait tort à l'imâm et au prince des croyants. En signalant cette dernière antithèse, nous ne nous dissimulons pas son caractère artificiel (4); au premier siècle de l'islam, la distinction se trouvait certainement moins tranchée (5). Mais n'est-il pas piquant de constater que le fils d'Aboû Sofiân, du chef qoraiśite qui retarda de dix ans l'avénement de la religion

---

(1) Ǧâḥiẓ signale cette indiscipline des Arabes : اصحاب تأويلات وتناكر وتناشد. *Opuscula*, 35 en haut. Lire, dans Ṭab., II, 1047-51, l'assassinat de Bokair. A la fin du premier siècle, on verra comment les Arabes comprenaient la loi du ṯâr et quelles complications elle risquait souvent d'amener.

(2) Situation déjà signalée par Ibn al-Moqaffaʿ. *ʿIqd*, II, 50-51.

(3) I. S., *Ṭabaq.*, V, 173, 11.

(4) Les poètes omaiyades appliquent couramment aux Sofiânides comme aux Marwânides le titre d'*imâm*. Aḫṭal, 205, 5; 232, 4; 236, 2; 243, 3; imâm fils d'imâm = Walîd I, Qoṭâmî, XXV, 10; voir encore Farazdaq, 13, 2 a. d. l.; 40, 6 a. d. l.; 93, 5 a. d. l.; 103, 12; Ṭab., II, 342, 16.

(5) C'est le sens de la réponse faite à Hârouⁿ ar-Raśîd au sujet des Omaiyades : كانوا الئم للناس وانتم القوّم بالصلوة. *ZDMG*, L, p. 492.

de Mahomet, a bien mérité de l'islam (1) ? Dans la liste des auteurs responsables de cette grande révolution, son nom doit venir après celui du Prophète et — au risque d'aller à l'encontre des idées reçues — nous ajouterons : peut-être même avant celui de 'Omar. La vulgate exalte de préférence ce dernier et le présente comme le second fondateur de l'islam (2). Mais cette persuasion même a dû fausser son jugement; elle n'a pu résister à la tentation de l'envelopper dans le nimbe, créé autour du Prophète, lumière artificielle dont la crudité était bien faite pour déformer les détails en leur donnant des proportions fantastiques (3). Tel n'était pas le cas de Mo'âwia : الطليق ابن الطليق, on pouvait l'accabler, sans ébranler les fondements de la chapelle islamite ; on ne s'en est pas fait faute, nous le savons.

Plus haut (4), nous nous sommes émerveillé devant la renommée posthume de 'Alî, devant l'enthousiasme des Iraqains pour la mémoire du calife lâchement abandonné par eux. Plus encore que la pitié pour cette grande infortune, la glorification de 'Alî fut la revanche de l'Iraq, sa réponse aux revendications du Ḥigâz et de la Syrie.

Battus sur les champs de bataille et de la diplomatie, déboutés de leurs prétentions par l'abdication de Ḥasan et les maladresses politiques des 'Alides, les Iraqains ont voulu reprendre l'avantage dans le domaine historique. Ils ont grandi outre mesure l'homme, champion, à leurs yeux, de la suprématie de la province ; l'imâm (5) ayant élevé Koûfa au rang de capitale d'empire. Ils en ont fait autant pour ses partisans, comme le dangereux agitateur šî'ite, Ḥoġr ibn 'Adî, une aussi piètre figure que celle de son maître et ami, le fils d'Aboû Ṭâlib. Mais il fut le martyr de la cause iraqaine : son irréductible opposition au régime omaiyade

---

(1) Signalons, à cause de sa signification, l'éloge de Mo'âwia par le poète anṣârien Aḫwaṣ. Mas'oûdî, V, 158.

(2) 'Omar se donna fréquemment la mission d'inspirer le Prophète ; cette collaboration n'a pas été suffisamment mise en lumière.

(3) Sur l'islam, nous posséderions «la plus abondante tradition historique ». H. Nissen, *Orientation* ; *Studien zur Geschichte der Religion*, 1906, p. 70. On oublie d'indiquer la valeur de cette tradition qui prétend tout savoir.

(4) Voir p. 36.

(5) Pour eux, 'Alî est par excellence امير المؤمنين.

constitua son principal titre de gloire. Cela explique suffisamment le bruit fait autour de sa mémoire. Nous en avons donné des preuves plus haut (1).

Entre-temps, l'école médinoise n'était pas demeurée inactive. De cette officine sortit une autre création, un vaste cycle de légendes, si habilement combinées, qu'on n'en a pas jusqu'ici aperçu le caractère artificiel. L'homme choisi pour incarner les revendications du Ḥigâz, contre les prétentions des rivales Koûfa et Damas, ne rappelait en rien l'insignifiant mari de Fâṭima. A ce travail acharné, nous devons les proportions fantastiques, prises par la personnalité de 'Omar : elle arriva non seulement à absorber son prédécesseur immédiat Aboû Bakr, — témoin l'expression العمران, — mais à projeter son ombre jusque sur le Prophète. Les deux 'Omar, le second surtout, se sont de la sorte trouvés associés à l'œuvre du Maître, en collaboration intime avec lui, le guidant, l'inspirant sans cesse, mettant partout leur contreseing au bas de ses décisions. Sans sourciller, on n'a pas hésité à mettre dans la bouche de Mahomet des déclarations, comme la suivante : « ainsi il nous a paru bon, à moi, à Aboû Bakr et à 'Omar » (2) ; de montrer le Prophète capable de prendre une résolution indépendante, alors seulement qu'il ne voit plus le redoutable duumvirat d'Aboû Bakr-'Omar se dresser devant lui (3).

Comment s'arrange-t-on pour sauver le caractère et l'inspiration prophétiques du Maître, pour garantir son indépendance contre des empiétements, se déguisant à peine ? Il faut toute la prévention, tout l'aveuglement de la tradition pour lui dérober ces énormes inconséquences. Si elles diminuent l'auteur du Qoran, en revanche comme le champion du Ḥigâz sort grandi de l'opération ! Cette considération a suffi pour calmer les scrupules.

Pour renforcer encore l'impression produite, l'école médinoise a voulu y joindre la légende d'Ibn 'Omar, cette doublure du عمد paternel. A partir du califat de 'Alî, on peut suivre la lutte entre Koûfa et Médine, se

---

(1) Voir, p. 104, la déclaration de Ḥasan al-Baṣrî, encore un partisan des revendications iraqaines.

(2) Voir p. ex. Boḫârî, II, 68, 7-8 ; *Osd*, IV, 72.

(3) Cf. *Osd*, II, 88, 100.

disputant toutes deux le titre de capitale de l'islam. Plus tard, la lutte s'est continuée autour de deux héros, incarnant les revendications du Ḥiǵâz et de l'Iraq. De politique, au début, elle a fini par devenir religieuse. Ici encore, on peut constater l'antagonisme entre l'Orient et l'Occident de la Péninsule, antagonisme si bien mis en lumière, sur le terrain philologique, par le dernier livre du Prof. Vollers (1). Le succès des manœuvres médinoises explique la mauvaise humeur des 'Abbâsides contre le Ḥiǵâz, contre la mémoire (2) et les descendants du second calife (3).

Si, laissant dans l'ombre la période d'initiation, celle de la première éducation politique, à laquelle présidèrent les califes de Damas, la tradition orthodoxe met en évidence leurs rivaux de Bagdad, n'aurait-elle pas, ici encore, subi l'empire des préjugés, accumulés par la réaction 'abbâside et l'esprit sectaire šî'ite ? Ces préventions devaient l'empêcher de saisir la signification du long règne de Mo'âwia. En réalité, c'est ce calife qui, du chaos informe de coutumes arabes et de lois qoraniques, a tiré un gouvernement. 'Omar prétendit-il régenter le « peuple de Mahomet », comme on dirige une congrégation monastique ? M. Sachau l'a pensé (4). A cette conception irréalisable (5), Mo'âwia, mieux inspiré, substitua la véritable organisation politique de l'islam. Il a coordonné, assoupli l'islam, en y créant un pouvoir central, assez fortement constitué pour imposer son action au dedans, comme pour se faire respecter au dehors.

Les merveilleuses conquêtes des Arabes, on peut à la rigueur « les attribuer à leur esprit militaire. Mais la consolidation de l'immense empire fut réalisée par le talent financier du fils du dernier grand marchand du paganisme arabe » (6). Les autres califes omaiyades ont seulement poursuivi l'œuvre, inaugurée par ce vigoureux génie. Poussés

(1) *Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien.*

(2) Qotaiba, *'Oyoûn*, 246 en bas.

(3) On supprime leur ذكر. *Aǵ.*, VII, 9.

(4) Voir l'excellente introduction de Sachau (VI-VII) à I. S., *Ṭabaq.*, III[1].

(5) Le positivisme des Nomades n'a jamais compris l'ascétisme. L'admiration de leurs bardes pour le « râhib » chrétien exploitait surtout un thème à variations poétiques, comme certains décadents font de la cathédrale gothique.

(6) Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens*, p. 303.

principalement par des intérêts dynastiques, ils ont, à la suite de Mo'âwia, fait converger tous leurs efforts à l'achèvement et à la durée de l'édifice, dont Mahomet s'était contenté d'élever les premières assises.

Au dire de Nöldeke, les Sémites se sont toujours débattus « entre le plus complet morcellement, entre la licence, où l'on aperçoit à peine une ébauche d'autorité politique, comme chez les Bédouins anciens et modernes, et le despotisme le plus absolu » (1). Les Arabes, on en convient volontiers, représentent une des formes les plus pures du sémitisme. Pour comprendre à quoi aurait abouti entre leurs mains la direction de l'islam, sans l'intervention des Omaiyades, il suffit de considérer la situation de l'Iraq (2) et des provinces orientales, au moment, où elles échurent en partage à Mo'âwia. Dans les métropoles, Koûfa et Baṣra, le meurtre, le vol et l'incendie étaient des faits quotidiens. 'Omar et 'Oṯmân avaient dû renoncer à y établir un semblant d'ordre (3). La voix de 'Alî n'arriva pas à dominer le tumulte. Impuissant à se faire respecter, il échoua dans la tentative d'imposer son prestige de gendre du Prophète, son ancienneté (سابقة) dans l'islam, qu'il ne cessait de mettre en avant; traîné à la remorque des bandes arabes, dont il était le chef nominal, fréquemment abandonné, parfois menacé de mort. Sans l'intervention des Omaiyades et de leurs énergiques représentants : les Ziâd, les 'Obaidallah, les Ḥaǵǵâǵ, les Ḫâlid al-Qasrî, tout l'empire musulman se fût transformé, comme l'Iraq, en un champ-clos, où les Arabes seraient venus vider leurs mesquines querelles de tribus (4). L'unité, la cohésion de l'islam, partant son action extérieure,

---

(1) Nöldeke, *Orient. Skizz.*, p. 11.

(2) A un inconnu qui l'irrite par des compliments exagérés, Ibn 'Omar réplique : لأُخَيِّبَنَّكَ عراقيًّا. I. S., *Ṭabaq.*, IV¹, 119, 5, riposte visant probablement les tendances révolutionnaires de l'Iraq ; un des nombreux ḥadiṯ, où l'école de Médine manifeste sa rancune contre la rivale Koûfa.

(3) Il leur resta la ressource de changer incessamment les fonctionnaires et d'y expédier des commissaires spéciaux. Voir p. ex. Balâḏorî, 278; *'Iqd*, III, 355-56, où l'on énumère les principaux méfaits des Koûfiotes. Qotaiba, *Ma'ârif*, 136. أعضل بي اهلُ الكوفة, s'écrie 'Omar, avouant son impuissance ; comp. scoliaste dans *Naqâ'iḍ Ǧarîr*, 303, 1.

(4) Dans l'immense compilation de Ṭabarî, plus de la moitié est consacrée au détail de ces luttes ; la province dépendante, le Ḫorâsân, présente la même anarchie. Le تاريخ الرُّسُل والملوك devrait porter le titre de « Histoire des guerres civiles de l'Iraq et du Maériq ».

n'auraient pu manquer de sombrer au milieu de cette confusion. Mo'âwia et ses successeurs le sauvèrent de ce danger, en disciplinant à son profit les Arabes, qui selon l'idée de 'Omar, en constituaient « la matière ».

De cette matière rebelle, quelque peu assouplie par le contact de la Syrie, ils tirèrent les cadres de la magnifique et solide armée syrienne, admirablement disciplinée, remplissant par delà les frontières le devoir du *ǵihâd*, rétablissant au dedans l'unité de l'empire. A ces descendants de caravaniers, à ces terriens obstinés de Qoraiś, le flair politique fit deviner l'importance du *Sea-Power*, de la « Maîtrise des mers ». La thalassocratie arabe date de cette époque. Parmi ses lieutenants, Mo'âwia compta des amiraux (1), comme des capitaines. Il dota l'islam d'une marine; elle débuta en jetant la terreur au sein de la capitale byzantine. Sans l'invention du feu grégeois (2), avant la fin du VIII^{e} siècle, la profession de foi musulmane eût peut-être retenti sous la coupole de S^{te} Sophie. Mo'âwia et ses successeurs n'en demeurèrent pas là. Ils modifièrent le régime patriarcal, le seul soupçonné par le Qoran, élargirent les institutions primitives, de manière à les adapter à la situation nouvelle, créée par les récentes conquêtes, ils supprimèrent la *śoûrâ* (3), servant surtout à perpétuer l'anarchie dans l'état, organisèrent enfin une forme de gouvernement; elle devait contenir, neutraliser jusqu'à un certain point les éléments de décomposition, s'agitant au sein de l'état. Ils créèrent le corps social; lui insuffler une âme, assez forte pour garantir son existence: cette tâche dépassait leurs forces.

Ces services étaient d'importance; ils expliquent la durée de l'islam. Nous ne prétendons pas en faire un mérite aux califes de Damas; nous nous contentons de constater combien peu celui-ci en a su gré aux Omaiyades. Nous savons pourquoi. En fixant en Syrie le centre de l'empire, ils s'aliénèrent pour toujours le Ḥiǵâz et l'Iraq (4). Ces provinces se vengè-

(1) Voir, dans *Osd*, I, 297, la notice d'un de ces amiraux.

(2) Il aurait alors joué un moins grand rôle, d'après M. de Goeje, *Quelques observations sur le feu grégeois* (*Homenaje a D. Francisco Codera*, 1904, p. 94-98).

(3) On y revient constamment, même sous les Marwânides; c'est, semble-t-il, l'idéal des plus sincères. Cf. Ṭab., II, 984 en bas; 989, 3; 993, 6. Comp. plus haut, p. 104.

(4) A l'imposteur Moḫtâr, un prisonnier homme d'esprit prédit un jour qu'il s'empare-

rent par l'exaltation du duumvirat Aboû Bakr-'Omar, par la création de la légende de 'Alî: véritables machines de guerre, dirigées contre les Omaiyades. La réussite de ces manœuvres ne peut nous surprendre, quand nous constatons leur succès jusqu'au sein de l'orientalisme européen, insuffisamment garanti par la lourde cuirasse de l'hypercritique. Il manqua à ces princes une presse impartiale. La tradition syrienne fut emportée avec la dynastie nationale; les échos, laissés par elle, se trouvèrent promptement couverts par les voix contraires de l'Iraq et de Médine (1).

Et voilà comment, au lieu d'être salués comme les principaux bienfaiteurs de la religion de Mahomet, les califes de Damas portent dans l'histoire musulmane le stigmate flétrissant de اعداء الدين (2). Au temps de Ma'moûn, les beaux esprits de Bagdad éviteront, comme une souillure, de prononcer le nom de Mo'âwia (3).

---

rait de Damas et n'y laisserait pas pierre sur pierre. Dînawarî, 305 d. l. Ce rêve sommeillait au fond de toutes les âmes iraqaines.

(1) D'où sortit le كتاب مثالب بني اميّة. Voir note de Goldziher, dans *ZDMG*, L, p. 490; I. S., *Ṭabaq.*, V, 178, 11.

(2) *Aġ.*, IV, 92.

(3) لا تذكر مجلسنا بذكر ولد ابي سُفيان. Cité dans *ZDMG*, L, p. 492.

L'AUTHENTICITÉ DE LA IIª PETRI

ÉTUDE CRITIQUE ET HISTORIQUE

PAR LE P. JOSEPH DILLENSEGER, S. J.

« Vénérable Tradition, quelles singulières choses on est obligé d'imprimer pour te défendre ! » C'est par ces paroles — quelque peu impertinentes — que se terminait naguère le compte rendu d'un livre destiné à prouver l'authenticité de l'Epître catholique de Sᵗ Jude (1). Au risque de dire des choses bien singulières, nous voudrions entreprendre, nous aussi, de défendre les données traditionnelles au sujet de la IIª Pet. Tâche malaisée, entreprise difficile ! nous n'en faisons pas mystère. Mais il nous a semblé que les objections, accumulées comme à plaisir contre l'authenticité pétrine, n'ont pas la valeur qu'on a bien voulu leur reconnaître. Rien, absolument rien sous ce rapport, même au seul point de vue de l'histoire et de la critique, ne nous force à mettre en doute la valeur du sentiment de la Tradition chrétienne. Nous espérons le montrer par la présente étude.

*
* *

Au sujet de la IIª Pet., la critique se partage en deux écoles très distinctes. Dans la première, se tiennent les critiques indépendants, à tendances nettement libérales, parfois jusqu'à l'extravagance. On a déjà nommé Reuss, Harnack, Holtzmann, Cheyne, von Soden, Jülicher, pour ne citer que les noms les plus connus et les plus rapprochés de nous. Pourquoi, hélas ! faut-il y ajouter celui d'Alfred Loisy (2) ? Dans

---

(1) Cf. *Revue critique*, 1906², p. 310. Le livre en question est intitulé : *Der Iudasbrief, seine Echtheit, Affassungszeit u. Leser*, von Fr. Maier. Freiburg i. B., Herder, 1906 ; in-8° XVI-188 pages. Le compte rendu porte la signature A. Loisy . — En traitant la question des dépendances littéraires, M. Maier défend également l'authenticité de la IIª Petri.

(2) A notre connaissance, M. Loisy ne s'est prononcé *directement* sur le point qui nous

la seconde, figurent les critiques modérés à tendances plus ou moins conservatrices. Qu'il suffise de nommer, en Allemagne, Zahn, Spitta et Kühl ; en Angleterre, Bigg et Chase.

Pour les critiques de la première école, la non-authenticité de la IIª Pet. ne laisse pas l'ombre d'un doute : elle est évidente, elle s'impose. Lorsqu'ils consentent encore à la discuter, ils le font, la plupart du temps, avec le manque d'intérêt qu'on apporte aux questions surannées, et parfois avec la mauvaise humeur pour qui l'affirmation remplace les preuves. Telle est du moins l'impression que laisse le maigre article de l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne; tel le sentiment qu'on éprouve à lire ces paroles de Harnack (*Chronol. der altchristl. Litt.*, I, p. 468) : « Etant donné que l'Epître de Jude a été composée entre 100 et 130, la IIª Pet. est jugée. Ce jugement s'impose, en outre, par un si grand nombre d'autres considérations *que je puis bien me dispenser de prouver son inauthenticité* ». Si c'était là ce qu'a voulu dire M. Loisy par cette phrase : « Comme dans la plupart des cas semblables, l'inauthenticité se démontre aisément », nous n'aurions pas à y contredire. Mais on nous saura gré, je l'espère, de ne pas nous contenter d'une démonstration aussi facile. On se rend la tâche vraiment par trop aisée, et nous ne saurions jamais assez nous insurger contre de pareils procédés *scientifiques*.

Pour les critiques de la seconde école, le problème de l'authenticité de la IIª Pet. ne laisse point que d'être très embrouillé. Comme en général à toutes les questions de cette nature, ils apportent à celle-ci une érudition,

---

occupe que dans le compte rendu cité plus haut, et dans son Introduction au *Quatrième Evangile*, p. 2. Voici ce dernier passage assez significatif :

« Une allusion très probable à l'Evangile Johannique (21^{18-19}) se rencontre dans le N. T. ; mais dans un écrit contesté, la seconde Epître de Pierre, à l'endroit où l'auteur présumé parle de sa mort prochaine et de l'annonce qui lui en a été faite, par le Christ (II Pet. 1^{14}). Si l'Epître était authentique, on devrait dire qu'elle se réfère, non au dernier chapitre de Jean, mais à l'incident qui y est rapporté. Cependant l'Epître paraît bien viser le texte de l'Evangile, et *tout porte à croire qu'elle est pseudonyme* ; puisqu'elle connaît déjà les Epîtres de S^t Paul en collection et comme faisant partie du recueil des Ecritures (II Pet. 3^{15-16}) il n'est pas étonnant qu'elle cite l'Evangile de Jean ; elle doit être postérieure à la formation du N. T., et n'a guère pu être écrite avant le milieu du second siècle. »

une sincérité, et — ne craignons point de le dire — une ténacité de travail étonnantes, dignes de tous les éloges. Toutefois, dans leurs conclusions, règne la plus grande diversité. Pour Spitta et Zahn, l'authenticité pétrine est certaine ; pour Chase, l'inauthenticité est presque indéniable ; Kühl admet que l'Epître est authentique, mais en rejette le chap. II comme une interpolation postérieure. Bigg revendique l'authenticité et fortement, mais il accorde une certaine probabilité à l'opinion contraire (1).

La position catholique est assez connue. Chez nous, personne n'a encore osé, dans une étude suivie, émettre des doutes sur l'attribution traditionnelle de la II[a] Petri. Celle-ci a même trouvé parmi nous, dans les toutes dernières années, de bons et de savants critiques, p. ex. Henkel (1904) et Belser (1905[3]). Autrefois, confondant, trop souvent, hélas! deux choses nettement distinctes, la canonicité et l'authenticité, nous avions l'habitude de revendiquer celle-ci au nom de celle-là ; nous pensions que l'infaillibilité de l'une entraînait l'absolue certitude de l'autre. C'était une erreur de tactique, non moins que de doctrine. Non, la canonicité et l'authenticité ne se confondent ni de droit, ni même de fait, du moins pour ce qui regarde l'A. T. Pour le N. T., la question prend une autre tournure, ce nous semble ; nous aurons peut-être l'occasion d'y revenir un jour.— Quoi qu'il en soit, aujourd'hui les hommes les plus éminents par la profondeur de leur savoir et la solidité de leur doctrine, tout en admettant comme un dogme de foi la canonicité de tous les Saints Livres, ne craignent point de mettre en discussion l'authenticité, complète ou partielle, de certains d'entre eux. Pourvu que ces études se fassent avec toute l'attention et tout le respect qu'elles méritent, bien loin de les blâmer,

---

(1) Ce dernier auteur, tout spécialement, nous a fourni une étude détaillée, très substantielle et très solide, dans son livre : *The Epistles of S[t] Peter and S[t] Jude* [2], (*The international critical Commentary*) Edinburgh, Clark, 1902. On y trouve quantité de remarques judicieuses ; mais il faut les y chercher, car elles sont malheureusement trop disséminées dans tout le cours de l'ouvrage, dans les notes du commentaire, dans les différents chapitres de l'Introduction, dans les Testimonia Patrum, et dans les remarques dont il a accompagné ceux-ci. Un peu plus de synthèse aurait donné une plus grande cohésion aux arguments destinés à prouver l'authenticité, en montrant toute leur valeur démonstrative. — Nous avons emprunté à cet excellent ouvrage plus d'un détail utile.

nous n'aurons qu'à nous en féliciter. Si la vérité aime le grand jour, nous repousserons toujours, comme une injure gratuite, l'accusation imméritée de craindre la lumière.

Divide et impera ! Ici la division est facile : I. — Témoignages externes : attestation et silence de la primitive Eglise ; II. — Témoignages internes : langue, style, dépendances littéraires, doctrines de l'Epître. Nous parcourrons, en y répondant, les difficultés groupées autour de ces différents chefs.

I.

TÉMOIGNAGES EXTERNES

ATTESTATION ET SILENCE DE LA PRIMITIVE ÉGLISE

Pour traiter ce point avec tous les développements qu'il comporterait, il nous faudrait un livre. Aussi nous contenterons-nous de quelques indications seulement, mais largement suffisantes pour notre but.

Avouons-le, notre Epître n'a que peu de témoignages dans la toute première antiquité chrétienne. Mais n'y a-t-il pas cependant une exagération évidente dans ces paroles de M. Reuss (1) : « Dans la littérature du second siècle, on n'en trouve pas *la moindre trace* ; [cet opuscule] n'est cité nulle part explicitement ; il n'en est pas fait un usage *indirect dans des allusions ou dans des emprunts, soit conscients, soit involontaires*... Ce n'est qu'au troisième siècle, qu'il en est fait mention *pour la première fois* par Origène, lequel nous informe qu'il existe une 2de Epître de Pierre, mais que la première seule est généralement acceptée comme authentique, tandis qu'à l'égard de l'autre il subsiste des doutes. » Voilà un jugement bien catégorique ; il est partagé, du reste, par Harnack, Holtzmann, von

(1) *La Bible* : *Les Epîtres Catholiques*, p. 231. C'est nous qui soulignons.

Soden, Jülicher, et Chase lui-même (1). Répond-il bien à la réalité ? Que la II[a] Pet. ne soit pas citée explicitement d'une manière *absolument évidente*, avant le troisième siècle, dans les *rares* monuments qui nous restent de cette époque, on peut le concéder ; qu'on n'en fasse *aucun usage, ni conscient, ni involontaire*, nous n'oserions pas l'affirmer, nous croyons le contraire. Les défenseurs de l'authenticité ont relevé, avec beaucoup de patience, quantité de rapprochements littéraires entre un bon nombre d'écrits du second siècle, à commencer par les épîtres de Barnabé et de Clément, et la II[a] Pet. Si beaucoup de ces rapprochements ne sont que curieux, sont-ils donc tous tellement dénués de fondement qu'il soit permis de dire : Il est *évident*, absolument évident, qu'il n'y a nulle trace, nulle emprunt de la II[a] Pet. avant Origène ? Deux exemples suffiront à montrer le contraire ; nous les choisissons presqu'au hasard.

I. — Voici d'abord deux phrases du dialogue de S[t] Justin contre Triphon (155-160), mises en regard du chap. II v. 1 de la II[a] Pet. (Cf. M. $6^{660\ 589}$).

ex *Dial.* 82 : Ὅνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν (Judæis) γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν (Xanis) νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι· οὓς φυλάσσεσθαι προεῖπεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Κύριος.

ex *Dial.* 51 : καὶ ἐν τῷ μεταξὺ τῆς παρουσίας αὐτοῦ χρόνῳ, ὡς προέφην, γενήσεσθαι αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ προεμήνυσε (2).

II[a] Pet. 2[1]

Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ (Iudæorum), ὡς καὶ ἐν ὑμῖν (Xanis) ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.... (Cf. Matth. 24^{4-24}).

(1) Cependant v. Soden (*Handkomm.* de Holtzmann, 3 Band, 2[te] Abtheil., 1899[3], p. 210) admet comme probable l'usage fait par Clem. d'Alex. de la II[a] Pet.— Même des critiques aussi conservateurs que Spitta et Kühl font, sur ce point, des concessions étonnantes. Ainsi, le dernier écrit dans le *Comm.* de Meyer (*Die Briefe Petri u. Iudae*, 1897[6], p. 363) : « Die Kritik unseres Briefes hatt stets seine ausserordentlich schlechte Bezeugung zum Ausgangspunckt gemacht. Die erste deutliche Hinweisung auf den Brief begegnet uns erst bei Firmilian von Caesarea ».

(2) Pour plus de commodité, nous renvoyons le lecteur à la Patrologie de Migne. Mais

Etant donné la manière excessivement large dont l'Apologiste a coutume de rapporter la S^te^ Ecriture, il n'est pas du tout improbable que nous soyons ici en face d'une citation implicite. De part et d'autre, même parallélisme, même marche dans la phrase et dans la pensée ; de part et d'autre, mêmes expressions :

a) ἐπὶ τῶν παρ'ὑμῖν γενομένων = ἐγένοντο ἐν τῷ λαῷ (peuple Juif)
παρ' ἡμῖν εἰσι= παρ' ὑμῖν ἔσονται (peuple chrétien)

b) ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι = ψευδοπροφῆται, ψευδοδιδάσκαλοι

c) ψευδοπροφήτας καὶ αἱρέσεις = ψευδοπροφῆται παρεισάξουσιν αἱρέσεις

En outre, ces mots ne se trouvent accouplés ensemble que dans S^t^ Pierre et ici ; et, de plus, on chercherait vainement le mot ψευδοδιδάσκαλοι ailleurs dans la S^te^ Ecriture : c'est une expression particulière à la II^a^ Pet. N'en déplaise à M. Chase, qui s'évertue si laborieusement à détruire le bien-fondé d'un si grand nombre de rapprochements, il y a beaucoup de citations implicites, acceptées pour incontestables par les critiques du jour, qui ne sont pas aussi apparentes que celle-ci (1). Si S^t^ Justin s'est souve-

---

nous devons l'avertir que nous adoptons ici la leçon αἱρέσεις καὶ ψευδοπροφήτας, donnée en note et reconnue pour la vraie par la critique moderne. L'éditeur du *Dial. cum Tryphone Judaeo*, fait justement observer que cette correction doit être préférée à toute autre, parce que S^t^ Justin rapporte une parole du Seigneur déjà citée par lui dans ce qui précède (ὡς προέφην). Or, de cette parole, nous trouvons l'expression équivalente dans un seul endroit, à savoir au N° 35 (M. 6^549^) ; la voici : Ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις. — Il n'est pas absolument improbable d'ailleurs que ce dernier passage contienne, lui-aussi, un écho, quoiqu'affaibli et lointain, de la II^a^ Pet. Pour S^t^ Justin les hérésies et les schismes, loin de nuire à la doctrine évangélique, doivent au contraire confirmer la foi et la raffermir dans l'âme des chrétiens, Jésus ayant à l'avance prédit leur venue. Cette pensée fait le fond même de l'Epître de S^t^ Pierre ; avec cette particulière insistance, on ne la rencontre que chez lui. Les mots de S^t^ Justin qu'on lit, quelques lignes plus loin : Εἰσὶν οὖν καὶ ἐγένοντο πολλοί... οἳ ἄθεα παὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν, reproduisent, en deux traits de plume, toute la substance de II^a^ Pet. 2, et semblent appuyer encore notre manière de voir.

(1) Le travail de M. Chase (cf. *DBH* = *Dictionary of the Bible*, Hastings, t. III, p. 796-817) très savant d'ailleurs, me semble entaché d'un vice de méthode. Cet auteur prend un à un les témoinages patristiques, et s'efforce de montrer que ces témoignages individuellement ne sont pas concluants. Evidemment. Mais peut-on leur enlever toute valeur ? Non, puisque M. Chase lui-même est obligé, dans bien des cas, de reconnaître comme probable une citation implicite, ou tout au moins une dépendance de la II^a^ Pet.

nu de l'Evangile de S[t] Matthieu en écrivant ces passages, il a emprunté la marche de sa pensée, la nuance de l'idée, sa formule et ses mots à la II[a] Pet. Il y a, du reste, d'autres passages chez l'apologiste martyr qui rappellent l'Epître du prince des Apôtres. Quelques lignes seulement avant la première phrase citée tout à l'heure, on rencontre la fameuse expression dont nous allons parler dans un instant : Ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη ; et, au liv. I, ch. 28 (M. 6[372]) de son *Apologia pro Christianis*, on rencontre ce passage à comparer avec II[a] Pet. 3[9] : Καὶ γὰρ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ μηδέπω τοῦτο πρᾶξαι τὸν θεὸν, διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος γεγένηται · προγινώσκει γάρ τινας ἐκ μετανοίας σωθήσεσθαι μέλλοντας... (1).

II. — Le second exemple est tiré de l'épître de Barnabé, mais en connexion avec S[t] Irénée, S[t] Justin, S[t] Hippolyte :

BARNABÉ :	II PET. 3[8] :
Προσέχετε, τέκνα, τί λέγει τὸ Συνετέλεσεν ἐν ἓξ ἡμέραις. Τοῦτο λέγει, ὅτι ἐν ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν συντελέσει κύριος τὰ σύμπαντα· ἡ γὰρ ἡμέρα παρ' αὐτῷ σημαίνει χίλια ἔτη. Αὐτὸς δέ μοι	Ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ Κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη, καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία.

Et non seulement cette dépendance est probable ; mais, le plus souvent, beaucoup plus probable que la dépendance qu'il lui oppose ou que toutes les ingénieuses remarques qu'il invente contre elle. Dès lors, comment le savant auteur ne voit-il pas que toutes ces probabilités finissent par s'ajouter les unes aux autres et par faire, somme toute, un argument très solide et très favorable à l'authenticité pétrine ? *L'argument collectif*, tant prôné aujourd'hui, pourquoi nous refuserions-nous de l'employer en faveur du prince des Apôtres ?

Plus j'étudie le travail de M. Chase, et plus je me persuade que ce critique s'est laissé influencer par une double préoccupation, inconsciente peut-être, mais assurément très fâcheuse : tout d'abord, par une certaine crainte de paraître au-dessous du niveau actuel de la critique, et de *sacrifier à des considérations théologico-religieuses* ; et ensuite, par un vague souci de voir triompher une idée bien chère à son cœur, à savoir qu'après tout l'Eglise primitive a pu se tromper en constituant son canon. Je ne sais si je me trompe, mais il me semble que M. Chase a pressenti ce double reproche, puisqu'à la page 817, dans une phrase, très obscure d'ailleurs, il juge nécessaire de s'en défendre. Dans tous les cas, ce reproche, s'il est fondé, explique la rigueur de ses jugements où souvent les conclusions dépassent les prémisses.

(1) Cf. également page 177, note 2.

μαρτυρεῖ λέγων· «Ἰδού, ἡμέρα Κυρίου ἔσται ὡς χίλια ἔτη» (1).

JUSTIN : Συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον, ὅτι « ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη », εἰς τοῦτο συνάγειν (2).

IRÉNÉE : « Dies Domini sicut mille dies » (3). — Ὅσαις.... ἡμέραις ἐγένετο ὁ κόσμος τοσαύταις χιλιοντάσι συντελεῖται. Καὶ διὰ τοῦτο φησὶν ἡ Γραφή · « Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν...Ἡ γὰρ Κυρίου ὡς α ἔτη » (4).

HIPPOLYTE : Ἡμέρα δὲ Κυρίου χίλια ἔτη (5).

Il serait difficile de nier l'étroite connexion de ces passages avec le texte de notre Epître. Remarquons la grande ressemblance de παρ'αὐτῷ avec le παρὰ Κυρίῳ de S^t^ Pierre. Barnabé ayant employé le mot κύριος dans la phrase précédente, il était de bonne littérature de ne pas le répéter ici. Le ἡμέρα Κυρίου ne diffère pas beaucoup, non plus, de ἡμέρα παρὰ Κυρίῳ. Mais notons surtout que cette phrase ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη est donnée comme Ecriture : αὐτὸς δέ μοι μαρτυρεῖ λέγων (Barnabé) ; συνήκαμεν καὶ τὸ εἰρημένον ὅτι... (S^t^ Justin) et, dans les deux passages de S^t^ Irénée, il ressort clairement du contexte que le grand évêque fait ou rapporte un argument scripturaire, dans lequel il s'appuie sur une parole d'Ecriture : φησὶν ἡ Γραφή.... Ἡ γὰρ ἡμέρα Κυρίου.. Que si nous voulons vérifier cette référence, il n'y a que deux textes qui s'offrent à nos recherches : II Pet. 3^8^, qui nous est connu, et Ps. 89 (90)^4^. Voici ce dernier : Ὅτι χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές, ἥτις διῆλθε καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί; Avouons que nos citations s'éloignent beaucoup plus de la version des LXX, que de la II^a^ Pet. ; elles n'ont presque rien de commun avec le Psalmiste. Sans doute le Ps. 89(90) peut être considéré comme la source ultime du χίλια ἔτη, mais n'est-ce pas en passant par la II^a^ Pet. que les Pères l'y ont puisé ? Et pour-

(1) *Ep. Barn.* 15^4^ (cf. Funk, *Pat. Apost.*, I, p. 46).
(2) *Dial. adv. Tryph.* 81. M. 6^669^
(3) *Contra Haer.*, lib. V, 23. M. 7^1185-1186^
(4) *Contra Haer.*, lib. V, 28. M. 7^1200^
(5) *In Dan.*, 23^24^

quoi donc se servent-ils toujours d'une formule qui rappelle si fortement la sienne ? Pourquoi ne font-ils jamais allusion au καὶ φυλακὴ ἐν νυκτί ? Il leur aurait fourni, lui aussi, une bien belle image. On a objecté la tradition juive. Mais la tradition juive n'est pas de l'Ecriture ; et puis, pour la tradition juive, le jour du Seigneur avait toutes sortes de longueurs, depuis 40,60.., jusqu'à 2000 et 7000 années. La tradition juive n'a rien à faire ici. Une chose est certaine, c'est que plus tard S^{t} Méthodius, martyrisé sous Dioclétien, parlant de nouveau de l'ἡμέρα Κυρίου ὡς χίλια ἔτη, fera une mention expresse de la II^{a} Pet. (cf. Pitra, *Anal. Sacra*, III, p. 611). Nous croyons donc de nouveau avoir affaire ici à une citation implicite à peu près certaine.

Ce sentiment est corroboré par plus d'une observation :

1° Chez tous ces écrivains, à l'exception de S^{t} Hippolyte, le *una dies sicut mille anni* est mêlé au millénarisme ; dans notre Epître il n'y en a point trace. Or, ce fait n'est certainement pas pour reculer sa composition à une époque tardive, où le millénarisme était tellement répandu qu'on a pu prétendre qu'il était universel. Citant une phrase dont se prévalaient les millénaristes, le faussaire n'aurait-il pas laissé au moins quelques vestiges de la doctrine à laquelle il l'empruntait ? Si l'on objectait que l'auteur apocryphe, écrivant contre des gnostiques, n'avait garde de parler de millénarisme contre des gens qui en abusaient étrangement pour un règne glorieux du Christ tout à fait charnel, je répondrais : à ce compte il n'aurait pas parlé du tout des *mille anni*. C'eût été tendre une perche imprudente aux sectaires.

2° Chez ces mêmes écrivains, non plus, cette phrase ne vient pas à l'état isolé. Elle se trouve accompagnée par d'autres qui rappellent la II^{a} Pet. Nous le savons déjà pour S^{t} Justin, mais il est bon de faire observer ici combien les deux passages typiques que nous avons cités, et qui se trouvent à quelques lignes de distance l'un de l'autre, se corroborent mutuellement, par ce voisinage même, en faveur de l'authenticité de notre Epître. La lettre de Barnabé (1) permet, et les œuvres d'Hippoly-

(1) Cependant, dans l'épître de Barnabé, il n'y a guère qu'un second texte qui permette un rapprochement avec la II^{a} Pet., à savoir 2$^{2-3}$, col. II Pet. 1$^{5-6}$. Le voici : 2. Τῆς οὖν

te (1) réclament la même affirmation ; mais pour Irénée, si versé dans la connaissance des choses et des écrits apostoliques, ce point mérite notre toute spéciale attention :

a). Voici d'abord quelques paroles du traité *adv. Haer.*, IV, 36 M. 7[1093]) mises en regard de la IIª Pet, $2^{4-7,9-11}$. Le passage ne nous est connu que par sa version latine.

Et temporibus Noë diluvium inducens, uti exstingueret pessimum genus eorum qui tunc erant homines, qui jam fructificare Deo non poterant, cùm angeli transgressuri commixti fuerint eis, et ut peccata eorum compesceret, servaret veræ arcæ typum, Adæ plasmationem ; et temporibus Loth qui pluit super Sodomam et Gomorrham ignem et sulphur de cœlo, exemplum justi judicii Dei, ut cognoscerent omnes quoniam omnis arbor, quæ non facit fructum bonum excidetur et in ignem mittetur, et in universali judicio tolerabilius Sodomis utens quam his qui viderunt ejus virtutes quas faciebat et non crediderunt in eum neque receperunt ejus doctrinam, etc...

[4] Εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο.... [5] Καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, [6] Καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς, [7] Καὶ δίκαιον Λὼτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο..... [9] Οἶδεν Κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, [10] Μάλιστα δὲ κ. τ. λ.... [11] οὐ φέρουσιν κατ' αὐτῶν παρὰ Κυρίῳ βλάσφημον κρίσιν. [1]

πίστεως ἡμῶν εἰσὶν βοηθοὶ φόβος καὶ ὑπομονή, τὰ δὲ συμμαχοῦντα ἡμῖν μακροθυμία καὶ ἐγκράτεια· — 3. τούτων οὖν μενόντων τὰ πρὸς Κύριον ἀγνῶς, συνευφραίνονται αὐτοῖς σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις. Cette succession, ou mieux encore, cet enchaînement des vertus, avec la foi comme fondement de toutes, semble bien rappeler le passage analogue de la IIª Pet. — Un troisième texte auquel nous renvoie la table de Funk (*op. cit.*, I, p. 566) : 4^{12}, col. II Pet. 2^{13} ne signifie vraiment pas grand chose.

(1) On connaît la grande autorité qui s'attache au nom d'Hippolyte dans les questions scripturaires. Les quelques écrits ou fragments qui nous en restent, contiennent plusieurs passages qui rappellent notre Epître de la manière la plus frappante. Si on veut prendre la peine de les étudier, on emportera de leur ensemble la conviction que S[t]

Est-ce le hasard qui aurait produit ici le même parallélisme de pensées et de doctrine, appuyé sur un même nombre d'exemples identiques et sur les mêmes images ? S^t^ Pierre semble avoir été modifié seulement dans la mesure réclamée par les allures d'une citation libre, et par le point de vue différent où S^t^ Irénée s'était placé.

b). Le saint évêque de Lyon nous donne, au sujet du second Evangile, ce détail si connu : Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον, Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε (cf. *Adv. Haer.*, III, 1. M. 7^845^). Il serait sans doute déraisonnable de prétendre qu'Irénée tient ce renseignement autrement que par la tradition ; mais nous savons que cette tradition n'est pas la seule qui eut cours au sujet de l'Evangile de S^t^ Marc, et, dans tous les cas, si nous voulions chercher à ces différents récits un appui scripturaire, il nous faudrait recourir à la II^a^ Pet. 1^15^ : Σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι. Est-ce de nouveau le hasard qui a placé sur la plume d'Irénée le mot ἔξοδος pour signifier la mort en connexion avec un détail typique de la vie de S^t^ Pierre ? Avec cette acception spéciale ἔξοδος ne se rencontre que très tard dans la langue profane, et il y

---

Hippolyte non seulement connaissait la II^a^ Pet., mais encore qu'elle lui était non moins familière que les autres livres de l'A. et du N. T. M. Chase lui-même avoue que « taken together, however, these passages in Hippolytus give the impression that he was acquainted with II Pet. » Et cependant M. Chase ne rapporte que quelques-uns de ces passages : *Refut. Haer.*, IX 7 (col. II Pet. 2^22^) ; *In Dan.*, 3^22^ (col. II Pet. 2^12^) ; *Ibid.* 4^10^ (col. II Pet. 3^6^, 2^5^) ; *ibid.* 4^16^ 9^60^ (col. II Pet. 3^17^). Il aurait pu en ajouter d'autres, notamment le suivant que je n'ai trouvé cité nulle part, et qui, à mon humble avis, doit être considéré comme une paraphrase de II Pet. 1^20-21^ : Οὐ γὰρ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο [οἱ προφῆται], μὴ πλανῶ, οὐδὲ ἅπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο, ταῦτα ἐκήρυττον· ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ Λόγου ἐσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δι' ὁραμάτων προεδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς· εἶθ' οὕτω πεπεισμένοι ἔλεγον ταῦτα, ἅπερ αὐτοῖς ἦν μόνοις ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ἀποκεκαλυμμένα, τοῖς δὲ λοιποῖς ἀποκεκρυμμένα κ. τ. λ. (cf. *De Christo et Antichristo*, II. M. 10^729^) — De plus, si l'on admet l'opinion, aujourd'hui presque unanimement reçue, qui fait d'Hippolyte l'auteur du vaste recueil des *Philosophumena*, alors le doute devient absolument impossible ; le saint et savant écrivain a connu et admis comme authentique la II^a^ Pet. A propos de l'auteur des *Philosophumena*, voir le remarquable travail d'A. d'Alès : *La théologie de S^t^ Hippolyte*, 1906, Paris, Beauchesne, Introduction.

est toujours spécifié par un génitif τοῦ βιοῦ, etc., etc. Dans la S^te^ Ecriture, au contraire, nous le trouvons au livre de la Sagesse 3^2^, 7^6^, dans S^t^ Luc 9^31^ (ἡ ἔξοδος αὐτῶν. — μία δὲ πάντων εἴσοδος εἰς τὸν βίον, ἔξοδός τε ἴση — ἔξοδος αὐτοῦ) et notamment ici. Minuties que tout cela ! Minuties : soit ! dans une matière aussi grave, elles peuvent avoir leur utilité.

c). Mais le témoignage d'Irénée lui-même n'est pas isolé ; il faut y joindre celui des Eglises de Vienne et de Lyon. On connaît la relation que ces Eglises adressent à celles d'Asie sur le martyre de S^t^ Pothin et de ses compagnons, relation dont S^t^ Irénée a été le porteur et, peut-être, le rédacteur. Or, dans cette lettre fameuse, se rencontrent également des phrases et des expressions faisant écho à la II^a^ Pet. Ainsi, par ex., « Si vous laissez agir et triompher en vous, dit le prince des Apôtres, ces saintes vertus—et, entre autres, ὑπομονή la patience — elles ne vous laisseront point *vacuos nec sine fructu* (οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους) ». — « Cette bonne chance, disent les Eglises de Vienne et de Lyon, n'a pas été pour nos Martyrs *vacua nec sine fructu* (Ὁ δὲ διὰ μέσου καιρὸς οὐκ ἀργὸς αὐτοῖς οὐδὲ ἄκαρπος ἐγίνετο). En effet, ajoutent-t-elles, grâce à leur héroïque patience (διὰ τῆς ὑπομονῆς αὐτῶν —c'est précisément le mot employé par S^t^ Pierre dans l'énumération des vertus), —grâce à leur héroïque patience, s'est manifestée à eux l'incommensurable miséricorde du Christ.» Bref ! cette phrase nous redonne, en l'appliquant aux saints Martyrs, la pensée contenue dans les versets 5, 6, 7 et 8 du chap. I^er^, et dans les termes employés par le S^t^ Apôtre. Ἀργὸς καὶ ἄκαρπος sont des mots typiques d'un usage assez rare ; on les chercherait vainement unis ensemble dans la S^te^ Ecriture, si ce n'est dans la II^a^ Pet. ; ἀργὸς ne se trouve qu'ici avec le sens spécial de *piger, vacuus*. Cette dernière circonstance confirme singulièrement notre manière de penser. (Cf. Eusèbe, *H. E.*, V, M. 20[425]).

Ici viendrait bien le problème, soulevé par la critique, de la dépendance littéraire vis-à-vis de l'Apocalypse de Pierre, apocryphe composé entre 110-160 [120-140], (cf. Harnack, *Die Chronologie*, I, p. 471). Nous aurons à en parler dans la seconde partie de ce travail. Mais s'il faut admettre — et cela s'impose, quand on ne veut laisser parler que les faits — que la dépendance se tient du côté de l'Apocalypse, alors nous voilà, dès le mi-

lieu du second siècle, en présence d'une riche exploitation de notre Epître. Elle est hautement favorable, personne n'en disconviendra, à l'authenticité pétrine.

C'est de dessein prémédité que nous passons sous silence les siècles suivants. Là encore, la critique rationaliste a été souvent excessive. Ainsi le témoignage de Clément d'Alexandrie (cf. Eusèbe, *H. E.*, 14. M. 20[549]) est entièrement rejeté par Reuss, et à peu près complètement mis en doute par Harnack (1) ; le οἱ πολλοί (*H. E.*, III. M. 20 [267-268]) est souvent traduit par « beaucoup la reçoivent comme authentique », tandis qu'il faut le traduire par « la plupart la reçoivent comme authentique ». On semble même parfois confondre deux passages différents et expliquer l'un par l'autre (2).

---

(1) Quelle est au juste la valeur de ce témoignage rapporté par Eusèbe ? La chose reste obscure malgré les solides travaux de plusieurs critiques. Dans un savant opuscule, *Der neutestam. Schriftcanon nach Clemens von Alexandrien* (1894), le Dr. Dausch admet avec Harnack que le grand Alexandrin a ignoré la IIª Pet. Tout se ramène pour nous à la signification exacte d'un passage peu clair de Cassiodore (*De Instit. divin. Litter.*, VIII, 2. M. 70 [1120]). Cassidore a-t-il voulu, oui ou non, reproduire dans son entier le Commentaire *in Epist. Catholicas* tel que Clément l'avait écrit dans ses « Hypotyposes » ? M. Dausch le pense. Mais cela ne paraît pas. Cassiodore ne le dit point, et on ne doit pas l'inférer de ses paroles. Il dit seulement qu'il s'est servi du Commentaire de Clément *in I Pet.*, *in I et II Joan. et in Iac.* en le corrigeant : « ut exclusis quibusdam offendiculis, purificata doctrina ejus securior potuisset hauriri». Pour les autres Epîtres Catholiques, il a eu recours au codex de Didyme. Cassidore avoue que son but est éclectique ; pour la composition de son Commentaire il veut faire un choix des meilleurs travaux. On a même pu mettre en doute, avec preuves à l'appui, que les fragments des «*Adumbrationes* », parvenus jusqu'à nous, soient l'œuvre originale de Cassiodore. (Cf. *Complex. Canon. Epist. Septem* ; *Epist. Pet.*, Note et passim. M. 70 [1361]). Puisqu'il en est ainsi, ne vaut-il pas mieux se rallier au jugement de Zahn (*Forschung. zur Gesch. des Neutestam. Kanons*, III, p. 133 sqq.)? Le témoignage positif d'Eusèbe (*loc. cit.*), de Photius (*Biblioth.* Cod. 109. M. 103 [389]) et de Cassiodore lui-même (M. 70 [1107]) doit l'emporter jusqu'à preuve du contraire, sur l'interprétation défavorable d'un passage obscur.

(2) Dans le second passage (*H. E.*, III, 4. M. 20[216]), Eusèbe semble exprimer son opinion personnelle, tandis que, dans le premier, il rapporte les différentes opinions et la pratique des Eglises, (cf. Cornely, *Introd. in libr N. T.*, p. 643 sq. et *Introd. Gen.* 67, p. 181 sqq). Dans ce dernier endroit, le P. Cornely, constatant qu'Eusèbe range l'Apocalypse (de Jean) parmi les ὁμολογούμενα, et aussi parmi les νόθα avec la restriction εἰ φανείη, en conclut que la première catégorie des ἀντιλεγόμενα, c.-à-d. les γνώριμα, présente les ouvrages qui n'étaient pas reçus comme authentiques par tout le monde, il est vrai, mais qui, une fois reçus par une Eglise comme tels, n'avaient plus jamais été sujets au doute

Enfin le *plerique* qui se retrouve souvent sous la plume de S^{t} Jérôme, ou bien doit être mis sur le compte d'une exagération évidente, comme en conviennent tous ceux qui ont étudié sérieusement le canon des Ecritures chez le S^{t} Docteur ; ou bien il doit évidemment se rendre par « un grand nombre, beaucoup », sens que l'on rencontre du reste aussi chez d'excellents écrivains classiques (1). Au temps de Jérôme, de beaucoup la plus grande partie des Eglises, sinon la totalité, avait reconnu la II^{a} Pet. pour un écrit authentique du prince des Apôtres. (Cf. Hieron., *De Viris illustr.*, I. M. 23^{638} ; voir aussi M. 22^{1002} ; 23^{300} ; 24^{661} etc.).

En résumé nous estimons donc qu'il n'est pas du tout évident, loin de là, que, dans la littérature chrétienne du second siècle, la II^{a} Pet. *n'a pas* été connue ou employée *ni consciemment ni involontairement*. Nous croyons même avoir établi, sur de bonnes preuves, un jugement diamétralement opposé à celui de Reuss, Harnack et autres critiques de la même école. Mais, avant de passer à la seconde partie de notre travail, il est à propos de se poser une question : alors même que la critique contemporaine aurait raison, et qu'avant Origène il n'y eût aucune trace de notre Epître dans la littérature chrétienne, serait-ce un motif suffisant pour rejeter l'authenticité de la II^{a} Pet. ? Cette fois M. Reuss me semble dans le vrai, quand il pense que non. Si des Epîtres de S^{t} Paul, si d'autres écrits apostoliques, voire même, peut-être, des Evangiles, ont pu se perdre complètement, quoi d'étonnant qu'une lettre de trois pages, écrit de circonstance et sans grande portée doctrinale, ait eu de la peine à se frayer un chemin, étant donné par ailleurs toute une série de motifs capables d'entraver sa marche ? « Il sera toujours possible d'admettre, — c'est le professeur strasbourgeois qui s'exprime ainsi, — il sera toujours possible d'admettre qu'un petit écrit de circonstance a pu être négligé, égaré, oublié, sans qu'on en doive inférer rien qui puisse lui enlever ses titres à une place au

---

au sein de cette même Eglise. Si cette position était tenable, le γνωρίμων δ'οὖν τοῖς πολλοῖς serait d'un grand poids pour l'authenticité pétrine ; elle nous donnerait ni plus ni moins la constatation que la plupart des écrivains et des Eglises avant Eusèbe avait admis cette authenticité comme certaine.

(1) Cf. les *Dictionn.*, v. g. celui de Carl Ernst Georges ^{7}, II, col. 1548, Leipzig, 1880.

recueil canonique, s'il en a réellement. L'argument tiré du suffrage négatif de l'ancienne Eglise, ou ce qu'on appelle la preuve extérieure, n'a donc qu'une valeur relative. A lui seul il ne décide pas la chose, et ce n'est qu'autant qu'il se trouverait ailleurs *des motifs très plausibles* à faire valoir contre l'origine apostolique de l'Epître que cette preuve, aussi, jetterait un grand poids dans la balance. » (*Op. cit.*, p. 233).

Or, *ces motifs très plausibles*, disent les confrères de M. Reuss et M. Reuss lui-même, ils existent ; ils sont de plusieurs sortes et c'est l'Epître elle-même qui va nous les fournir par sa langue, par son style, ses dépendances littéraires, sa doctrine.

II

TÉMOIGNAGES INTERNES

LANGUE, STYLE, DÉPENDANCES LITTÉRAIRES, DOCTRINE DE L'ÉPÎTRE

I. Langue et style. — Rien n'est divertissant comme la diversité des appréciations sur la langue et le style de la II[a] Pet. Ce qu'un critique rejette comme détestable, un autre le loue et l'admire. Chacun trouve dans cette langue et dans ce style ce qu'il croit devoir favoriser sa cause, et rien que cette circonstance serait pour nous un motif de ne pas y insister, si des hommes éminents n'y avaient pas insisté parfois plus que de raison. Voici, sous ce rapport, la conclusion que M. Chase ne craint point de tirer à la suite d'une longue, presque fastidieuse étude : « Le style littéraire de l'Epître est artificiel. L'auteur montre peu de maîtrise ou de juste appréciation de la langue, et cependant il est *extraordinairement* ambitieux. Il est difficile de penser que S[t] Pierre ait cultivé un style pareil, et d'autre part l'Epître n'a rien qui suggère l'idée d'un « amanuensis » employé pour sa rédaction » (1). Ce jugement si sévère est heureusement contredit en partie par plus d'un aveu significatif au cours de l'article.

(1) *DBH.*, III, p. 816 (col. p. 807-810). « The literary style of the Epistle is artificial; it shows little command over or appreciation of the linguage and yet it is extraordinarily

La grécité de l'Epître est plutôt curieuse que pauvre. Sur 1686 *apax legomena* découverts dans les livres du N. T., la IIª Pet. en contient à elle seule 54, chiffre énorme pour un écrit si court. En la comparant avec la Iª Pet., on remarque nombre de dissemblances dans les mots. La Iª a 361 mots qui ne se trouvent pas dans la IIª ; celle-ci en possède 231 qui ne se rencontrent point dans la première. Elle est également plus avare de particules de liaison ; elle a moins de citations de l'A. et du N. T. Néanmoins, bon nombre de mots sont communs aux deux ; on a tout particulièrement noté une égale prédilection pour les pluriels abstraits. Si le style de la Iª Pet. est digne, sérieux et noble, celui de la IIª est plus animé, plus énergique, véhément parfois, parfois plein de grandeur. Il y a, c'est vrai, une certaine recherche d'expressions fortes et, partant, d'un caractère un peu singulier. Mais cela ne viendrait-il pas de la nécessité où se trouvait l'auteur, de dire des choses pénibles, d'une part, avec assez de vigueur pour produire de l'effet ; et, d'autre part, d'une manière assez relevée et assez voilée pour sauvegarder les convenances chrétiennes ? Cela ne viendrait-il pas surtout — quoi qu'en estime M. Chase — d'un secrétaire assez inhabile, s'efforçant, tant bien que mal, à rendre en grec la pensée de l'Apôtre s'exprimant en hébreu ? A coup sûr, pour traiter ce style et cette langue d'*extraordinairement ambitieux*, à cause des mots et des expressions qui peuvent paraître étranges ou recherchés, il faudrait avoir une connaissance des différentes grécités populaires d'alors beaucoup plus complète que celle que nous possédons. Puisqu'on avoue les déficits de la science actuelle, sous ce rapport, pourquoi ne pas en tenir compte dans le verdict final ?

---

ambitious. It is not easy to think that S[t] Peter can have cultivated such a style, and the Epistle itself gives no support whatever to the idea that an amanuensis was employed in its composition. » — A la page 809, le même auteur s'était déjà exprimé de la manière suivante : « We have no right to assume that an Epistle of S[t] Peter would be written in good greek, or even that it would be free from offences against literary propriety and good taste. But style is an index of character. The Epistle does produce the impression of being a somewhat artificial piece of rhetoric. It shows throughout signs of selfconscious effort. The author appears to be ambitious of writing in a style which is beyond his literary power. We may hesitate to affirm that the literary style of the Epistle in itself absolutely disproves the Petrine authorship. But it must be allowed that it is hard to reconcile the literary character of the Epistle with the supposition that S[t] Peter wrote it. »

Certains de ces mots et de ces expressions si curieuses ont été retrouvés dans des inscriptions et paraissent avoir été des termes techniques courants. Deux des plus caractéristiques « ἐξέραμα κύων — κύλισμα βορβόρου », semblent avoir fait partie d'un proverbe populaire. Détail piquant ! le verset 22 du chap. 2, dans lequel ces deux expressions se lisent, au moyen d'un tout petit changement donne les deux vers iambiques que voici :

Ἐπ' ἴδιον ἐξέραμ' ἐπιτρέφει κύων,
Ὑς τ'ἐς κύλισμα βορβόρου λελουμένη.

On a d'ailleurs constaté la présence d'un certain nombre d'autres phrases susceptibles d'une semblable transformation. M. Bigg, auquel j'emprunte ces observations (cf. *op. laud.*, p. 227-228), donne les exemples suivants :

2[1] τὸν ἀγοράσαντα δεσπότην ἀρνούμενοι.
2[3] πλαστοῖσιν ὑμᾶς ἐμπορεύσονται λόγοις.
2[4] Θεὸς οὐκ ἐφείσατ' ἀλλὰ σειροῖσι ζόφου
ἐταρτάρωσεν εἰς δίκην τηρουμένους.

On dirait que l'homme qui avait à sa disposition un pareil langage était fort au courant de la littérature judéo-hellénique, alexandrine ou autre. A cette époque, les versificateurs juifs ne semblent pas avoir été une rareté.

*
* *

Dans l'impossibilité d'entrer ici dans tous les détails, nous nous contenterons de quelques particularités seulement ; elles montreront jusqu'à quel point on a parfois poussé les exagérations.

I. — Ainsi, on avait cru pouvoir affirmer que les locutions πᾶσαν σπουδὴν (παρ)εισφέρειν (II Pet 1[5])— l'expression classique étant σπουδὴν ἔχειν, ποιεῖν, ποιεῖσθαι — et θεία δύναμις (I Pet 1[3]) — terme philosophique — étaient d'une époque tardive. Or, on a découvert une inscription de Stratonicée de Carie, remontant à l'an 22 A. D., où figure déjà cette double locution (cf. Deissmann, *Bibelstudien*, p. 277-278). — Πᾶσαν σπουδὴν εἰσφέρεσθαι est d'ailleurs une tournure fort ancienne. On la rencontre chez Polybe (XXII, 12[13]) vers 206 A.D. ; elle se lit également dans une inscrip-

tion relevée près de Téos : τὴν πᾶσαν σπουδήν τε καὶ φιλοτιμίαν εἰσήνεγκαν, vers 166 A. D. (cf. Dittenberger, *Sylloge* [2], 303) et dans une autre d'Athènes : πᾶσαν εἰσηνέγκατο σπουδὴν καὶ φιλοτιμίαν, vers 34 A. D. (cf. *I. G.*, II[5], n° 630[b.c.] lig. 23) ; enfin, chez Diodore de Sicile, sous le règne d'Auguste : μεγάλην σπουδὴν εἰσφέρειν (1[84]). Il est vrai que la II[a] Pet. a παρεισφέρειν ; mais — il est facile de le constater — l'écrivain auquel elle doit sa forme grecque, aime beaucoup les mots composés. Dans les trois courts chapitres, il n'y en a pas moins de 6 où entre une double particule : παρεισφέρειν, παρεισάγειν, συναπάγειν, ἐνκατοικεῖν, ἀκατάπαυστος, συνευωχούμενος.... Quant aux composés simples, on pourrait en dresser une longue liste assez curieuse.

Si θεία δύναμις ne figure pas tel quel dans le N. T., son équivalent ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ, ou encore ἡ δύναμις αὐτοῦ (θεοῦ) abonde : Matth. 22[29] (col. 26[64]) ; Marc 12[24] (col. 14[62]) ; Luc 22[69] ; Act. 8[10] ; Rom. 1[16 20] (col. 15[19]), ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις ; 9[17] ; 1 Cor. 2[5], 6[14] ; II Cor. 6[7] ; Eph. 3[7-20] ; I Pet. 1[5]. — Et cette δύναμις appartient au Christ ; il est lui-même la vivante puissance de Dieu, comme il en est la sagesse (cf. I Cor. 1[24], col. 1[18] : Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν — δύναμις θεοῦ ἐστιν). C'est par cette puissance qu'il fait des miracles (Marc 5[30] ; Luc 5[17], 6[19], 8[46] etc., etc.), qu'il domine en Souverain, qu'il s'est déjà affirmé et s'affirmera surtout à la fin du monde comme Juge, Messie et Fils de Dieu (Heb. 1[3] ; Matth. 24[30] ; Luc 21[27] ; Apoc. 5[13] ; I Cor. 5[4] ; II Cor. 12[9] ; II Thes. 1[7], etc.) — De quelque manière qu'on veuille entendre les textes, dans la christologie du N. T., la δύναμις de Jésus est sûrement une δύναμις divine. Dès lors, un écrivain apostolique pouvait substituer au génitif τοῦ θεοῦ l'adjectif correspondant, et écrire : ἡ θεία δύναμις. Entre les deux locutions, il y avait à peine un pas qu'il était non seulement légitime, mais tout naturel de franchir ; parce que : 1° cette expression elle-même n'était point inconnue, nous l'avons montré ; — 2° l'adjectif θεῖος joint à un substantif pour parler de Dieu ou d'une perfection divine, est d'un usage fréquent dans les LXX et chez les auteurs macchabéens : c'était un terme quasi biblique. Je relève les passages suivants et renvoie pour les autres à la *Concordance* Hatch-Redpath (fasc. III, p. 628): θεῖον πνεῦμα (Ex. 31[3] ; Job 27[3], 33[4]), διὰ τὴν θείαν ἐνέργειαν (II Mach. 3[29]), θείου βίου (IV Mach. 6[21]) . — 3° L'adjectif θεῖος, dans les mêmes conditions, était d'un emploi courant chez les auteurs profanes. Déjà le bon Homère, en l'appliquant aux Dieux, lui donne quatre acceptions différentes : celle de *divin* (nature) θεία ὀμφή (Il. 2[41]), θεῖον γένος (Il. 6[180]) ; — d'*origine divine* (venant de la part des, envoyé par les Dieux) θεῖος ὄνειρος (Il. 2[22], etc.) ; — de *consacré, réservé aux Dieux* (divin par destination, consécration, etc.) θεῖος ἀγών (Il. 7[298]) θεῖος χορός (Od. 8[264], etc.) ; — d'*extraordinaire*, de *mer-*

veilleux, supérieur au commun des mortels, θεῖος βασιλεύς (Od. 1[691]). Cf. les *Diction.* de Passow, Bailly, Liddell and Scott.

II. — Il est une autre tournure, presqu'identique à la θεία δύναμις, et qui a défrayé beaucoup la littérature exégétique par rapport à la II[a] Pet. On nous permettra d'y insister. Elle se lit au même endroit, chap. 1 v. 4 ; la voici : ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως. Harnack (*Chronol.*,I, p. 469), Jülicher (*Einleit.*[2], p. 207), von Soden (*Handcomm.* de Holtzmann, T. III, 2[e] part., p. 213) font grand état de cette tournure ; il y voient une expression théologique fortement influencée par la philosophie hellénique. Pour ces critiques, et pour ceux qui adoptent leur sentiment, la θεία φύσις est un *terminus* dans cette philosophie qui nous permet de dater la II[a] Pet. et d'en fixer l'origine à la seconde partie du second siècle de l'ère chrétienne. Or, nous devons absolument repousser une pareille allégation qui ne repose sur aucun fondement objectif, ni sur la phrase considérée en elle-même, ni sur la doctrine qu'elle couvre.

a). Θεία φύσις est une locution connue et employée bien longtemps avant 150. Diodore s'en sert (5[31]), et il a vécu sous Jules César et Auguste; elle figure également dans le *Contra Apionem* de Josèphe (1[26]), et dans les *Eclogae* de Stobée, compilateur grec du 5[e] siècle, mais qui reproduit des œuvres très anciennes. Au demeurant, si θεία δύναμις était une locution reçue, on ne voit pas pourquoi θεία φύσις n'aurait pas eu droit de cité. Pour exprimer l'idée que l'auteur avait en vue, γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως était d'une composition d'autant plus aisée que κοινωνὸς γένεσθαι τινός, — κοινωνεῖν τινός, voire même φύσεως κοινωνεῖν étaient des expressions ordinaires, ou du moins d'une formation tout à fait commune. Dans une inscription du I[er] siècle avant notre ère, nous rencontrons : φύσεως ἀνθρωπίνης κοινωνεῖν (cf. Deissmann, *Bibelstudien,* p. 284) ; le Juif Philon écrit (*De somn.*, 1[23]) : λογικῆς κεκοινωνήκασι φύσεως, et dans le N. T. nous avons : ὡς κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων οὕτως κ. τ. λ. (II Cor. 1[7]) ; κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσιν (I Cor. 10[18]) ; κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (I Cor. 10[20]) ; τὰ παιδία κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός (Heb. 2[14]). Dans la I[re] Ep. ad. Cor. 1[9], S[t] Paul dit encore, et dans le même sens : εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

b). Quant à la doctrine que renferme la locution γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, il n'y est aucunement question d'une « Verwandlung in ein gœttliches Wesen » ou d'un « Enthobenwerden der Vergænglichkeit » (Jülicher, *op. cit.*, p. 207) au sens strict, je dirais volontiers brutal, de ce mot. Il n'y a point de métamorphose qui fait de nous autant d'*êtres divins*, destinés à peupler un Olympe chrétien. Ni M. Jülicher, ni personne, ne le tirera jamais de ce passage. Et cela : 1° Parce que le θεία φύσις étant une expression bien plus ancienne que le

second siècle — nous venons de le montrer — rien ne prouve que l'auteur de la II[a] Pet. l'ait prise dans le sens que la philosophie hellénique lui aura attaché plus tard, ni qu'il se soit laissé — nécessairement — influencer par cette philosophie. C'est donc à tort, selon nous, et tout à fait *à priori* qu'on veut voir dans le θεία φύσις un *terminus* qui permette de fixer la date de notre écrit ; — 2°) Parce que le contexte et l'Epître tout entière réclament ou, pour tout le moins, comportent une interprétation différente. Cette participation à la nature divine n'empêche point que nous ne restions des hommes corruptibles, mortels, peccables, périssables même pour le royaume de l'éternité, εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ Κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ ; pour y arriver, il faut fuir la corruption du monde par la pratique des vertus chrétiennes, sans quoi notre participation divine et notre vocation initiale restent stériles (cf. II Pet. 1^{1-3} et Ep. *per totum*) ; — 3°) Parce que la véritable interprétation de tout le passage, il faut la chercher tout d'abord à la lumière du N. T. Lorsqu'il s'agit de juger un écrit qui se donne pour apostolique, la règle la plus élémentaire d'une saine critique est d'examiner si son contenu s'accorde avec la doctrine incontestable des Apôtres. Si M. Jülicher, au lieu de sacrifier à un système préconçu, — méthode qu'on reproche si volontiers aux savants catholiques, — si M. Jülicher, dis-je, avait fait cela, il se serait convaincu, croyons-nous, que cette *participation à la nature divine* n'est autre que notre régénération spirituelle, notre *surélévation par la grâce sanctifiante*,— par suite de notre justification, au saint Baptême.

Cette doctrine, si belle et si élevée, se trouve répandue partout dans les écrits Apostoliques. Pour la faire sortir des textes, il n'est aucunement besoin d'une théologie influencée, fortement influencée, d'un philosophisme platonicien ou autre. Quelques passages suffiront à le montrer. Je les choisis à dessein dans la correspondance de S[t] Paul, puisqu'on se plaît toujours à opposer son enseignement à celui du prince des Apôtres. Par notre justification dans la religion chrétienne, nous sommes régénérés, nous devenons *des créatures nouvelles*, nous participons *à la filiation divine* ; car nous sommes élevés à la dignité de frères adoptifs de J.-Ch., et de cohéritiers de son royaume : Rom. 8^{9-27} ; I Cor. 1^{4-9} ; Gal. 4^{4-7}, 6^{15} ; Eph. 1^{5} (εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰ. Χρ. εἰς αὐτόν) ; nous sommes rendus capables d'actes surnaturels, et notre glorification sera définitive dans l'éternité : II Cor. 3^{18}; 4^{17} ; Col. 3^{4} etc., etc. ; mais, dès à présent, l'Esprit-Saint établit en nous sa demeure : Rom. 5^{6}, 8^{9-11} ; I Cor. 3^{16-17}, 6^{17-20} ; Gal. 4^{6} ; II Tim. 1^{14}. Malgré tout, il faut vivre conformément à la foi reçue ; c'est une condition indispensable, nécessaire. Que de fois l'Apôtre n'excite-t-il point les fidèles à la pratique des vertus chrétiennes ! « Quæ sursum sunt sapite, non quæ

super terram » (Col. 3^3). On fera bien de consulter également 1 Pet. 1^{3-6}, $^{17-23}$; 2^{1-11} ; 3^{21-26} ; 5^{4-10}.

*
* *

Mais, si la langue des deux Epîtres diffère, — il ne faudrait pas l'oublier, car c'est le point qui nous importe, — la manière de penser et de composer est la même. Il y a des hébraïsmes de part et d'autre ; de part et d'autre, on aime les idées abstraites, les répétitions de pensées et de mots. On remarque dans les deux écrits une égale difficulté d'arriver au sujet qu'on veut traiter. L'auteur louvoie tout autour, il s'en approche comme par cercles concentriques : ce n'est qu'après avoir longuement préparé le terrain qu'il montre enfin nettement où il veut en venir. Dans la première Epître, il y a 13 versets de préambule ; dans la seconde, il y en a 12 ; et même, comme le sujet à traiter est singulièrement délicat, on ne l'abordera franchement qu'après le verset 21 c.-à-d. au chap. 2. Il y aurait d'autres similitudes à relever, mais celles-là suffisent. Que si le texte de la II^a est moins saturé de citations des Septante et de paroles du Seigneur, il est juste de convenir qu'il y en a encore plusieurs, et que cette différence *peut tenir uniquement* à la diversité des sujets. Un prédicateur, exhortant les fidèles à la patience ou à la charité, emploiera facilement 40 ou 50 citations scripturaires, tandis qu'il en trouvera fort peu pour stigmatiser telle ou telle erreur moderne. — M. B. Weiss (*Studien u. Krit.* : *die Petrinische Frage*, an. 1866) a pu dire avec raison que, parmi les écrits du N. T., aucun ne ressemble autant à la I^a que la II^a Pet. Et comme par ailleurs cette ressemblance porte sur le fond même des deux écrits, sur la manière de penser, sur l'ordre et l'enchaînement des idées : en un mot, sur ce qu'il y a de plus intime et de plus personnel dans l'écrivain, la meilleure solution est encore celle de S^t Jérôme, expliquant les différences par l'emploi de différents secrétaires. Seulement S^t Pierre aurait exprimé en hébreu ce qu'il voulait dire à ses lecteurs, et deux néochrétiens de ses disciples se seraient chargés d'habiller en grec la lettre de l'Apôtre. Mais, tandis que le « Silvanus » de la I^a (cf. 5^{12}) était un helléniste plus habile, le « συγγραφεύς » de la II^a l'était moins. Cette solution ne suppose point, d'ailleurs, que S^t Pierre ne savait pas le grec ; mais,

entre parler une langue et l'écrire, il y a une distinction facile et même nécessaire (1).

II. Dépendances littéraires. — La diversité de langage ne prouve donc pas grand chose. Si nous n'en étions pas convaincu, M. Reuss pourrait de nouveau nous l'apprendre : « Nous attachons beaucoup moins d'importance encore, — écrit-il à la suite de l'endroit cité plus haut, — à un second argument sur lequel on a souvent insisté : c'est la différence du style des deux Epîtres attribuées à Pierre. Cette différence existe ; elle est palpable... Cela est incontestable, mais qu'est ce que cela prouve » ? —

Hélas ! voici bien une autre affaire. Pierre dépend de Jude ; or, Jude à écrit longtemps après la mort de Pierre, et donc celui-ci n'a pas écrit du tout. Pour qui concède la majeure et la mineure du syllogisme, la conclusion est évidente et M. Reuss a pleinement raison. Et puis, le problème se complique. Non seulement Jude a écrit avant Pierre, mais l'auteur de la *Revelatio Petri* lui aussi a écrit avant Pierre. Or, cet auteur n'a pu tenir la plume avant 140, et donc le Pseudo-Pierre l'a tenue plus tard encore ; en d'autres termes, le prince des Apôtres ne l'a pas tenue du tout. Ce second raisonnement est de M. Harnack ; M. Jülicher le redonne, l'*Encyclopaedia Biblica* et même le *Dictionnaire* de Hastings l'adoptent pleinement. Est-il solide ? Quelles sont les preuves à l'apui ?

1° *L'Epître de Jude.* — Pour ce qui regarde la première dépendance, M. Reuss nous renvoie à son Commentaire. Notre curiosité excitée cherche

---

(1) Sur ce point nous ne pouvons malheureusement point partager la manière de voir de M. Henkel (*Der 2te Brief des Apostel - Fürsten Petrus*, dans les *Biblische Stud.*, T. IX, 5e livraison, p. 51-74). M. Henkel a parfaitement raison de dire qu'on a trop souvent exagéré, par besoin de cause, les différences de langue entre la Ia et la IIa Pet. Mais il n'en reste pas moins vrai : 1°) que ces différences existent ; 2°) qu'on les explique beaucoup plus naturellement par la diversité des secrétaires employés, que par la diversité de l'âge et des conditions dans lesquelles se trouvait l'auteur ; 3°) que rien ne nous force à admettre que le pauvre pêcheur de Galilée soit arrivé à écrire d'une façon peu banale le grec ; 4°) que l'incise διὰ Σιλουάνου ταῦτα ὑμῖν ἔγραψα peut signifier aussi bien le secrétaire que le porteur de la lettre, et même les deux à la fois. St Jérôme a été parfois trop rapide dans ses appréciations, nous le reconnaissons volontiers. Mais, puisque, dans sa lettre à Hedibia, il nous fournit un excellent principe de solution à la fois naturelle et plausible, pourquoi refuserions-nous de nous en servir ? Il repose sur un fondement objectif très solide.

à se satisfaire; nous courons à l'endroit indiqué; mais pour toute démonstration, nous n'y découvrons guère que des affirmations, qui présupposent la thèse à établir. En vérité, cette question est très embrouillée. Le plus grand nombre des exégètes d'aujourd'hui admettent cette dépendance, mais il y en a encore, et non des moindres, qui la rejettent. Il y a des siècles déjà qu'on la débat sans arriver à une solution péremptoire; on la débattra encore longtemps. Le P. Cornely (*Introd. in lib. N. T.* III, p. 645-647) dont nous n'avons pas à redouter le jugement, admet franchement cette dépendance avec bon nombre de critiques catholiques: « Quæ sententia, — dit-il, — longe nobis probabilior videtur ». Mais il a soin d'ajouter, qu'après tout le problème est obscur « æque clarum non est »; et que l'opinion contraire a des défenseurs habiles. Qu'il nous suffise de l'avoir constaté. La dépendance littéraire de la II[a] Pet. vis-à-vis de l'Epître de Jude n'est pas du tout incompatible avec son authenticité; car, pour S[t] Jude tout aussi bien que pour le prince des Apôtres, nous revendiquons énergiquement la paternité de l'écrit qui porte son nom. Le contraire n'a jamais été prouvé.

Voici cependant, à titre de renseignements, les conclusions de M. Bigg à la suite d'un minutieux examen de toute cette question. S[t] Jude écrit évidemment à la hâte; son Epître a tout l'air d'un cri d'alarme. Pendant qu'il songeait sérieusement à écrire sur le salut aux « bien aimés » qu'il a convertis à la foi, il a tout à coup appris de mauvaises nouvelles: la foi elle-même est menacée. Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας, ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. Παρεισέδυσαν γάρ τινες κ. τ. λ. (Cf. v. 3-4). Des hommes impies sont venus et il s'agit maintenant de faire retentir le clairon des combats. Et alors, dans sa presse, S[t] Jude prend la lettre de Pierre à qui il doit, peut-être, la connaissance du danger; il en reproduit rapidement la substance, et envoie cette nouvelle missive à son propre troupeau. Une pareille hypothèse n'a, en elle-même, rien d'invraisemblable; on aurait tort de vouloir la rejeter *à priori*, étayée qu'elle est sur une étude comparative sincère et profonde (1). (Cf. *op. cit.*, p. 216-224). Nous

(1) Dans son Introduction à l'Epître de S[t] Jude (*op. laud.*, p. 315 sq.). M. Bigg précise

constatons avec plaisir que le *Dictionnaire* de Cheyne lui-même n'est pas convaincu de l'absolue certitude de la priorité littéraire de Jude. On y fait remarquer que cette priorité « ne peut plus être regardée aujourd'hui, ainsi qu'au temps de Schwegler, comme un axiome dans la critique du N.T.» (Cf. *Encyclop. Bibl.*, III, col. 3638).

A propos de toute cette question, on a beaucoup parlé en Allemagne de la soi-disant aversion de Pierre pour les apocryphes. Pierre est « apokryphenscheu ». Lorsqu'il copie Jude, il a bien soin de cacher son jeu, et de ne pas laisser soupçonner ses emprunts au Livre d'Hénoch. Le faussaire écrit à un moment où les apocryphes sont tombés en défaveur, c.-à-d. vers la fin du second siècle... Le malheur est que la II[a] Petri recourt assez clairement au Livre d'Hénoch aussi bien que Jude, voire même peut-être à l'*Assumptio Mosis*. Si l'auteur avait craint de se servir trop ouvertement des apocryphes, n'aurait il pas également hésité à s'en servir en aucune manière? Dans la pensée des adversaires de l'authenticité, la II[a] Petri serait un pseudépigraphe composé et mis sous le nom de Pierre, pour donner un regain de popularité à la littérature pétrine apocryphe, tombée en défaveur. Pour atteindre ce but, on se serait servi de la lettre apocryphe de Jude

---

encore sa pensée. Selon lui, les désordres dépeints au chap. 2 seraient partis de Corinthe, pour de là se répandre dans les communautés de l'Asie Mineure : « By far the easiest and most probable explanation of the facts is that which has already been propounded, that the errors denounced in both Epistles took their origin from Corinth ». De là, l'occasion des deux lettres : « the disorder was spreading, S[t] Peter took alarm and wrote his Second Epistle, sending a copy to S[t] Jude with a warning of the urgency of the danger, and .... S[t] Jude at once issued a similar letter to the churches in which he was personally interested... In this way we get a perfectly natural explanation of Jude 3, a most significant verse. The writer had evidently received a sudden alarm which had obliged him to write one thing when he was purposing to write quite another. The ἀνάγκη arose from the arrival of II Peter ». — Tout cela est fort ingénieux et semble assez bien répondre au contenu des deux Epîtres. Mais, au fond, qu'en savons-nous? Pour la défense des deux opinions, on peut apporter le même genre d'arguments, et y opposer les mêmes réponses. Les deux raisons qui décident en définitive le P. Cornely en faveur de la priorité de S[t] Jude, sont très attaquables. Que ce ne soit pas l'ordinaire qu'un écrivain n'amplifie point le modèle qu'il reproduit, d'accord ; mais une loi empirique peut avoir ses exceptions. Pourquoi la hâte ne pourrait-elle point, en passant, produire ce singulier phénomène?

entièrement oubliée. Singulière adresse ou comble de fourberie, que de regagner du crédit par ce qui n'en a plus!

2° *L'Apocalypse de Pierre* ou la « *Revelatio Petri* ». — Harnack trouve des liens de consanguinité entre l'Apocalypse de Pierre et la II[a] Petri : « sie sind blutsverwandt ». Irait-il jusqu'à les considérer comme filles d'un même père? Je l'ignore; mais, tandis que dans ses *Bruchstücke* (cf. *Texte und Untersuch.*, 1893, IX[1], p. 89), il ne sait à qui accorder les droits d'aînesse, dans sa *Chronologie* (I, p. 471), il déclare solennellement que l'aînée c'est l'Apocalypse, et que l'Epître est la dernière venue. Voici pourquoi. — *a*). L'Epître apparaît au monde, quand l'Apocalypse disparaît; car, tandis que Clément d'Alexandrie ne se sert jamais de la II[a] Petri et ne la connaît même pas, il emploie fréquemment l'Apocalypse et la cite comme Ecriture; et au rebours, tandis qu'Origène, l'élève de Clément, ignore l'Apocalypse, il fait un usage certain de la II[a] Pet. — *b*). L'Epître, au chap. 3 [3-31] prend un ton apocalyptique : elle s'inspire donc de l'Apocalypse ; elle en reproduit les termes et les pensées. — *c*). Enfin, — et c'est la raison principale, — l'Epître est évidemment faite de morceaux. Tandis que l'Apocalypse est une pièce de naturelle et franche venue, « d'une seule coulée, — von einem Guss », l'Epître est un écrit d'un caractère artificiel, un raccordage de lambeaux. Tout cela est évident, et, à propos de tout cela, M. Harnack s'indigne contre son confrère d'Erlangen, M. Zahn, qui ne veut pas partager ses lumières. Heureusement il en est de moins intransigeants. M. Renan, p. ex., peut consoler M. Harnack par des paroles encore beaucoup plus catégoriques que les siennes. Il écrit dans son *Antéchrist :* « On y reconnaît (la II[a] Pet.) *au premier coup d'œil* (!) une composition artificielle, un pastiche composé de lambeaux d'écrits apostoliques, surtout de l'Epître de Jude ».

Nous l'avouons naïvement, nous avons beau regarder, nous n'apercevons pas ces lambeaux multiples qui *crèvent* les yeux, comme certains raccommodages sur les vêtements orientaux. Il faut que notre vue soit bien mauvaise, ou que les raccords soient admirablement ménagés, ou que les morceaux rapportés se conviennent parfaitement, ou encore que M. Renan ait des yeux de lynx pour les avoir aperçus au *premier coup d'œil.* D'un bout à l'autre, tout s'enchaîne, tout se suit, rien ne trahit des heurts

violents. Cela devient surtout vrai, si on admet, comme on peut le faire, avec M. Ladeuze (*Revue biblique*, 1905, p. 542 sqq.) qu'une transposition accidentelle est venue brouiller l'ordre primitif de l'Epître. La partie comprise entre 3^{1-16} aurait été arrachée à sa place naturelle, à savoir chap. 2^{3a}. En l'y replaçant, nous obtiendrons la reconstitution suivante $1\text{-}2^{3\,a}$, 3^{1-16}, $2^{3\,b-21}$, 3^{17-18}; alors le contenu se développe, coule naturellement et facilite singulièrement l'intelligence de l'Epître. Mais il n'est point nécessaire de recourir à cette hypothèse, car la II[a] Pet. ne se présente point à nous comme une mosaïque faite de pièces et de morceaux. Au demeurant, ces savants auteurs ne font-ils pas une pétition de principe ? Ils nous apportent le caractère de compilation en preuve de la dépendance littéraire ; mais n'est-ce point ce caractère qu'il s'agirait de pouver tout d'abord ? Comment le prouveront-ils autrement que par la dépendance littéraire ? La dépendance vis-à-vis de l'Apocalypse ne saurait être invoquée ici, puisqu'elle est en question ; celle de Jude est loin d'être certaine, et, le fût-elle, elle ne prouverait en aucune manière la priorité littéraire da la *Revelatio Petri* (1). Pourquoi celle-ci ne serait-elle pas plutôt une amplification de la lettre de Pierre, cherchant, à la manière des apocryphes d'alors, à se frayer un chemin dans le monde des fidèles, à l'ombre et sous la protection d'un Apôtre, et ici le premier des Apôtres ? Si l'Apocalypse est une pièce d'une « seule coulée », comme s'exprime M. Harnack, cela prouve que le faussaire n'était pas un plagiaire vulgaire, rien de plus.

Voilà donc déjà une preuve qui ne vaut rien ; la seconde n'est pas meilleure. Ce ton apocalyptique du chap 3[e], M. Harnack l'exagère, et même, plus exactement, l'invente. Le prince des Apôtres ne parle pas de vision personnellement reçue avec mission de la transmettre à ses lecteurs. A ceux-ci, il rappelle seulement les enseignements, non pas de lui seul Pierre, — le texte latin traduit mal le grec, — mais les enseignements

(1) Sans compter l'invraisemblance qu'il y aurait à faire dépendre directement l'Apocalypse de l'Epître de S[t] Jude. Il le faudrait pourtant. L'auteur de l'Apocalypse n'a de rapport avec Jude que par Pierre, dans le chap. III, et aussi dans le chap.II. M. Harnack a senti la difficulté ; mais, dans une note évasive, le rusé professeur s'en tire un peu en Gascon, disant que les relations entre Jude et l'Apocalypse ne sont pas encore bien définies, et qu'il n'ose point les définir (*Op. cit.*, I, p. 472).

des Voyants de l'Ancienne Loi, les prédications du Christ, et les exhortations des Apôtres. De ces différents enseignements, il relève, en y insistant, le seul point dont il ait besoin pour le but qu'il se propose : « Hoc primum scientes quod venient in novissimis diebus in deceptione illusores »... (v. 3); et il y rattache par un participe la description des événements qui se passent déjà sous les yeux des destinataires de sa lettre : « Dicentes ubi est promissio, aut adventus ejus? » et le reste (v. 4 sqq.) C'était une façon de s'exprimer, à la fois voilée et claire, tout à fait en rapport avec les circonstances (1). A tout prendre, n'est-il pas plus naturel de penser que le petit passage apocalyptique — si passage apocalyptique il y a — a suggéré l'idée de la grande Apocalypse, que de se persuader que la grande Apocalypse a inspiré le petit passage?

Enfin, la dernière preuve alléguée repose sur ce fait controuvé, que la II[a] Pet. n'était sûrement point connue au second siècle de l'ère chrétienne. Nous en avons assez longuement parlé dans la première partie de ce travail. Ne nous en laissons pas imposer par le ton de conviction avec lequel on expose ces prétendues difficultés. A entendre M. Harnack, on croirait que, vers 200, l'Apocalypse avait déjà derrière elle une longue suite de témoignages certains. Il n'en est rien ; consultez Mgr. Batiffol et M. Harnack lui-même. On n'a pu citer que les Clémentines, les Litteræ Lugdunensium, et le Canon de Muratori. Si les Clémentines déposent en faveur de l'Apocalypse, — ce qui n'est pas prouvé, — elles témoignent également en faveur de la II[a] Pet. (cf., ex. gr., *Recognit.*, V, 12 et *Hom.*, XVI, 20, etc.). Pour ce dernier passage, Chase lui-même concède comme probable

(1) « Da der zweite Petrusbrief im Kapitel 3 eine Apokalypse enthält, u. diese Apokalypse viel ältere Zeugnisse aufweisen kann als der zweite Petrusbrief der nach Harnack erst bei Origenes auftaucht, so schliest der Dogmenhistoriker aus der Erwähnung des zweiten Petrusbrief u. der gänzlichen Ignorierung der von Clemens so hochgehaltenen Apokalypse auf eine Metamorphose der Apokalypse in einen Gemeindebrief : « Man stoppelte zu der Apokalypse aus älteren Schriften die übrigen Kapitel zusammen ». Aber, um von anderem zu schweigen, wer kann das fassen : Clemens benutzt eine Schrift, die Petrus-Apokalypse, unter eigenem Namen, Origenes, noch zu Lebzeiten des Clemens öffentlich thätig, gebraucht dieselbe Schrift unter anderem Titel mit stark verändertem Inhalt? Solche Fälschungen sollten am helllichten Tag der Geschichte vor Augen eines Origenes möglich gewesen sein ! » (Dausch, *op. cit.*, p. 23-24).

un emprunt à IIª Pet. 3³; et, pour mettre en suspicion le premier, il se trouve obligé d'avoir recours *aux libertés que se permettait parfois le traducteur Rufin* (cf. *DBH*, III, p. 802). Nous avons parlé plus haut des Litteræ Lugdunensium. Le Canon de Muratori seul peut faire quelque difficulté; mais il nous est parvenu à l'état fragmentaire, et il ne parle pas non plus de la Iª Pet. Celle-ci, cependant, était alors certainement connue et certainement admise comme authentique dans le Canon de l'Eglise Romaine (1). Pour tout dire en un mot, si M. Harnack avait rencontré ces trois raisons exprimées pour la première fois chez un auteur catholique, il aurait été tenté — et justement — de les couvrir de sarcasmes. Tout au moins faudrait-il expliquer pourquoi l'Apocalypse a si rapidement perdu considération; tandis que la IIª Pet., écrit de si peu d'étendue, n'a cessé de croître en estime, lentement, il est vrai, mais sûrement, si bien qu'au témoignage historique d'Eusèbe la plus grande partie des auteurs et des Eglises la tenaient pour authentique, et que finalement elle conquit une place incontestée dans le Canon de l'Eglise universelle. M. Chase, nous le savons, a trouvé l'explication de ce singulier phénomène. Lorsque vers le 4ᵉ siècle, l'Eglise était déjà en possession d'un certain nombre d'Epîtres catholiques, il y eut comme la tendance naturelle d'arriver au nombre *sept*, nombre mystique et sacré. Il fallait *sept* Epîtres Catholiques, comme il y avait deux fois *sept* Epîtres de Sᵗ Paul, *sept* Eglises d'Asie, et ainsi du reste. Une

---

(1) Pour sortir de difficulté et expliquer cet inexplicable silence du Canon de Muratori, Zahn a recours à une correction de texte assez invraisemblable. A la ligne 71, il propose de lire: «... Apocalypsis etiam Joannis; et Petri [unam] tantum recipimus [epistolam, fertur etiam altera] quam quidam ex nostris legi in Ecclesia nolunt». S'il n'était question que de la Iª Pet., on pourrait croire à une traduction fautive du grec μόνην, mais une correction si radicale demeure une pure conjecture. N'y aurait-il pas plus de vraisemblance à penser que la lacune se trouve tout au commencement et que l'auteur, faisant pour les Epîtres de Sᵗ Pierre, ce qu'il fera quelques lignes plus loin pour la Iª Johannis, les a énumérées avec l'Evangile de Pierre, écrit par Sᵗ Marc? Cette hypothèse rendrait au moins compte, sans violenter le texte, de l'absolu silence sur la IIª aussi bien que sur la Iª Pet. En tout cas, ce silence, puisqu'il atteint les deux Epîtres à la fois, ne peut pas être invoqué contre l'authenticité de la seconde. Ajoutons que le canon de Muratori ne parle pas non plus de la lettre de Jacques si *évidemment* attestée par le « Pasteur d'Hermas » (cf. p. ex. la table des références dressée par Funk: *Patres apost.*, I, p. 577; et mieux encore, Meinertz: *Der Jacobusbrief u. sein Verfasser*. Herder, 1905. p. 86-90).

pareille explication est jugée. En effet, pourquoi donc n'avons-nous pas aussi *sept* Evangiles, *sept* ou deux fois *sept* livres d'Actes, *sept* Apocalypses ? Si naturelle tendance il y avait d'arriver au nombre *sept*, — « natura nil frustra ! » — il y avait assez d'Evangiles apocryphes, assez d'Actes, assez d'Apocalypses, pour satisfaire ce besoin (1).

III. Doctrine (2). — Sous le rapport de la doctrine, au dire des critiques à tendances extrêmes, la IIª Pet. contient trop et trop peu. Trop : on y constate des anachronismes. Trop peu : on y regrette l'absence de certains détails qu'un Apôtre n'aurait pas manqué d'y mettre.

Un premier anachronisme prétendu tel est tiré du chap. 3^{15-16}. L'auteur parle d'une collection, et même de *toute* la collection des lettres de Sᵗ Paul, et ces lettres, il les regarde comme inspirées, comme Ecriture (ὡς καὶ τὰς λοιπὰς Γραφάς). Or, est-il possible qu'une pareille collection ait existé du vivant de Sᵗ Pierre ? qu'elle ait été traitée d'Ecriture et par Pierre lui même ? Mais pourquoi pas ? D'abord le texte ne parle pas d'une collection de toutes les lettres paulines. Il n'y eut pas sans doute du vivant de Sᵗ Pierre un *corpus Epistolarum divi Pauli*, entouré de l'auréole de la Canonisation à la suite d'une déclaration solennelle. Mais qui donc est obligé de prétendre cela ? On prétend — c'est la vérité — qu'il y eut de fort bonne heure des Epîtres pauliniennes circulant dans les différentes Eglises. Ce sont les lettres de Sᵗ Paul elles-mêmes qui nous en informent,

(1) M. Chase expose d'autres raisons pour prouver la priorité littéraire de la *Revelatio Petri*. M. Bigg les qualifie justement de « wholly unsubstantial », de tout à fait dénuées de fondement. J'en veux relever une seule, parce qu'elle peut paraître spécieuse. Le savant théologien DD. de Cambridge, constatant que certains apocryphes, apparentés avec l'Apocalypse de Pierre, le sont aussi avec la IIª Pet., en prend acte contre cette dernière. Mais, en étudiant ces diverses coincidences dans le tableau qu'il en a dressé, on est frappé de la facilité avec laquelle il admet maintenant des allusions littéraires à peine sensibles, lui, qui tout à l'heure a été si impitoyable pour toutes celles qui déposent en faveur de l'authenticité pétrine. Où donc est la commune mesure ? où le même traitement appliqué ici et là ? Pour ne citer qu'un seul exemple, il suffit à M. Chase de rencontrer dans la IIa Pet. 2^4 le mot ταρταρώσας, pour y voir une coincidence littéraire avec l'Apocalypse d'Esdras ch. 43 et 53, parce qu'on y lit le mot τοῦ ταρτάρου. Une pareille méthode peut mener loin!

(2) Au sujet de la doctrine qu'on veuille bien se rappeler ce que nous avons écrit plus haut (p. 189-192) sur les locutions θεία δύναμις et ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως (cf. IIª Pet. 1^{3-4}).

et qui nous apprennent que les missives de l'Apôtre se répandaient rapidement dès qu'elles étaient écrites. Non seulement l'Apôtre ne mit point d'obstacle à cette circulation, mais il était le premier à la favoriser: « Adjuro vos per Dominum ut legatur Epistola hæc omnibus sanctis fratribus » (I Thess. 5^{27})—« Et quum lecta fuerit apud vos Epistola hæc, facite ut et in Laodicensium Ecclesia legatur, et eam quæ Laodicensium est, vos legatis » (Col. 6^{16}). La vogue de cette correspondance alla si loin, que des hommes mal intentionnés ne craignirent point de fabriquer des lettres de S^t Paul, et l'Apôtre se vit obligé de prévenir ses néophytes de se méfier des contrefaçons (cf. Col. 4^{16}; II Thess. 2^2, 3^{17}; I Thess. 5^{27}; I Cor. 16^{21}; Gal. 6^{11}). Dès lors, est-il étonnant que S^t Pierre ait connu certaines de ces lettres, peut-être même toutes (1)? Telle d'entre elles (ad Gal.) parlait de lui en personne, et pouvait sembler défavorable à sa réputation. Telles autres (ad Cor., etc.) décrivaient un état de choses si curieux... De quelque façon qu'on entende les prérogatives du prince des Apôtres, pensons-nous que de pareils faits pouvaient le laisser indifférent? pensons-nous qu'il se désintéressait de ce que faisaient ses frères, les Apôtres? —

(1) « There can be no higher testimony to the veneration in which they (S^t Paul's Epistles) were held than the fact that even in the Apostle's lifetime men forged Paulin Epistles (2 Thess. 2^3), careful as the Apostle was to guard against fraud by an autograph subscription..... Clearly the apostolic missives were treated with very high respect and scrutinised with great care. There is no difficulty in believing that they were also collected. Cicero's letters were kepted together; why not those of Paul? What sort of conception are we to form of the early Church, if we are to imagine that S^t Peter had not read Galatians, in which he was personally attacked (je laisse cette expression à M. Bigg) or Corinthians in which such an extraordinary state of things is described? It is not necessary to think of S^t Peter as settled in Rome, holding in his hands all the strings of a great organisation, and receiving constant reports from his lieutenants. But is it possible to believe that one Apostle knew nothing about another, or that he did not care what his brethren were doing or saying?.... If he agreed with his brother Apostle, he would desire to be conforted and edified by some token of his activity and success.; if he did not quite agree with him, as was the case between S^t Peter and S^t Paul, he would be all the more anxious to know what the difference was, and how it showed itself in practical results. » (cf. Bigg., *op laud.*, p. 240 - 241). — Le Pétrinisme et le Paulinisme à part, ce passage se recommande par lui-même; il est *péremptoire*. Voir aussi, à la page 302, de fort judicieuses remarques du même auteur.

Mais ces lettres, s'il les a connues, a-t-il pu les *traiter d'Ecriture inspirée* ? Evidemment, si toutefois nous ne voulons pas confondre ce terme avec celui de « canonique » au sens postérieur du mot. Les lettres de S[t] Paul, tout comme son enseignement oral, contenaient la doctrine révélée, la doctrine de Jésus-Christ, doctrine qu'il avait mission de transmettre au monde, doctrine qu'en vertu d'un mouvement et par l'assistance du S[t] Esprit il avait déposée par écrit, par conséquent doctrine infaillible, faisant autorité et réclamant l'adhésion de la foi comme *les autres Ecritures* « sicut et ceteræ Scripturæ ». Quiconque dépravait soit celles-ci, soit celles-là commettait un sacrilège égal ; dans un cas comme dans l'autre, il se livrait à la profanation de la Vérité divine.

Un second anachronisme est tiré du chap. 3[2] (col. 1[16]). En cet endroit de l'Epître, l'auteur accouple dans une seule et même expression les Apôtres et les Prophètes : τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν. Or, 1°) cette expression ne se rencontre guère avant la seconde moitié du II siècle. — 2°) Elle suppose les Apôtres arrivés, dans l'estime des fidèles, à un rang à part, tout à côté de celui des Prophètes. C'est ce que M. von Soden désigne d'un mot expressif mais difficile à traduire « eine geschlossene Grösse » (cf. *Handcomm.* de Holtzmann[3], T. III, 2[me] part., p. 213), et cette circonstance de nouveau fait songer à la seconde moitié du II siècle. — 3°) Enfin, l'auteur parle des Apôtres à la 3[e] personne ; il dit : «Vos Apôtres » (τῶν ἀποστόλων ὑμῶν), comme quelqu'un qui n'a jamais été de leur nombre.

a). Qu'on veuille bien lire le texte de la lettre sans idée préconçue, et l'on verra comment cette expression : τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς, vient naturellement sous la plume de l'auteur, non pas à l'état de formule stéréotypée, mais amenée par la pensée. Quoi de plus naturel, en effet, qu'un Apôtre, parlant à des néophytes hier encore zélés disciples de la Loi, s'appuie sur les prédictions des Prophètes ? quoi de plus naturel encore qu'il y joigne l'enseignement des Apôtres, les successeurs de J.-Ch. et leurs maîtres dans la foi ? Et, puisque les uns comme les autres avaient flétri les perturbateurs, quoi de plus naturel, enfin, qu'il les unisse ensemble dans une même formule ? Au demeurant, S[t] Pierre aime à recourir au témoignage des Voyants de l'A. T. ; sa première Epî-

tre (1^{10-13}) (1) et ses discours dans le livre des Actes en sont une preuve plus que suffisante.

b). Et que faut-il penser de cette *grandeur fermée* dont parle M. von Soden? Oui, certes, les Apôtres avaient un rang à part, et dès le berceau de la primitive Eglise ! Ils le savaient du reste et le proclamaient en toute humilité. Autant la nouvelle alliance, scellée dans le sang de Jésus-Christ, l'emportait sur l'alliance ancienne, scellée dans le sang des animaux ; autant, ils en étaient convaincus, la dignité des hérauts de la nouvelle Loi surpassait celle des hérauts de la Loi promulguée sur le Sinaï. Non seulement ils se mettent à côté des Prophètes, mais ils se placent au-dessus d'eux. Ils ne se considèrent point comme de simples entremetteurs entre Dieu et les hommes pour transmettre à ceux-ci les volontés divines en les accompagnant de promesses ou de menaces ; ils se regardent comme des législateurs à la manière de Moïse ; bien plus, à la manière de Jésus-Christ lui-même qui les a mis à sa place, qui en a fait les témoins de son Evangile, ses interprètes autorisés, ses continuateurs, ses autres lui-même. Tout cela est clairement contenu dans les écrits du N. T., et tout cela a été compris et reçu ainsi par le christianisme à son berceau. Il n'est aucunement nécessaire de descendre vers 180, pour reconnaître dans le Collège apostolique une grandeur à part « une grandeur fermée », à moins qu'on ne veuille sacrifier quand même, et contre l'évidence des faits, à ses idées rationalistes sur l'évolution des dogmes et traiter le christianisme comme une croyance d'origine purement humaine.

c). S^{t} Pierre dit: « Vos Apôtres » (τῶν ἀποστόλων ὑμῶν). Mais lorsqu'un évêque, et le Pape lui-même, dans une lettre pastorale se sert de l'expression « Vos pasteurs », faut-il donc en conclure qu'il n'est pas évêque ? et lorsque dans un discours académique, un Docteur ou un Recteur d'uni-

---

(1) Dans ces quelques versets, l'apôtre fait très clairement appel aux Prophètes de l'Ancienne Loi qui ont prédit les souffrances et la glorification du Christ, et aux Apôtres qui l'ont prêché au monde. La I^{re} Epître est d'ailleurs toute imprégnée de l'enseignement apostolique et prophétique indissolublement unis. Souvent la doctrine évangélique s'y présente revêtue des expressions de quelque grand Prophète, principalement d'Isaïe, ou de quelque autre écrivain de l'A. T. Sous ce rapport, il y moins de différence entre la I^{a} et la II^{a} Pet. qu'on a voulu le prétendre parfois.

versité tient aux étudiants cet affectueux langage : Messieurs, croyez-en l'expérience de vos professeurs ! aurait-il conscience de n'être point de ces derniers ? Au surplus, un faussaire quelque peu habile eût évité de semblables locutions, de peur de trahir son jeu malhonnête. Il est inconcevable qu'une expression aussi naturelle, et d'un emploi aussi universel, ait été alléguée contre l'authenticité de la II[a] Pet.

Reste un troisième anachronisme, plus sérieux celui-là, puisqu'il s'attaque au fond même de notre Epître. Ses idées et sa doctrine accusent nettement un milieu post-apostolique, et une époque tardive. Ces faux prophètes dont il est question aux chap. II et III, ces faux docteurs et ces moqueurs (ἐμπαῖκται) qui dénaturent la vérité évangélique, et s'en prévalent pour un libertinage éhonté, ces fortes têtes qui tournent en ridicule la Parousie, n'ont pas existé, n'ont pas pu exister du vivant de l'Apôtre. Ils n'ont vu le jour qu'au second siècle, avec les débordements des Gnostiques. Ce sont ces derniers que le prétendu Pierre a en vue ; ce sont leurs agissements impies dont il stigmatise les excès. La main du faussaire s'est clairement trahie. Au chap $2^{1-3\ 10}$ et au chap 3^{1-5}, il nous montre ces intéressants personnages dans un avenir encore lointain, et puis il oublie tout à coup qu'il a parlé au futur ; il est, bon gré mal gré, ramené au présent, et le voilà qui nous dépeint ces effroyables désordres, comme se réalisant déjà au moment où il écrit. Est-il possible, d'ailleurs, que du vivant même de l'Apôtre, alors que les fidèles étaient dans toute l'ardeur de leur foi première, les semeurs de zizanie aient osé prononcer cet horrible blasphème : « Ex quo Patres dormierunt, omnia sic perseverant ab initio creaturæ » ?

Franchement, votre faussaire connaît mal son métier ! Les auteurs apocryphes, nous en convenons sans peine, n'ont jamais redouté de projeter dans l'avenir, ni de rejeter dans le passé, les événements de leur époque ; mais est-il vrai qu'ils se trahissent ainsi maladroitement par l'emploi d'un présent, d'un parfait ou d'un futur ? Est-il vrai que ce soi-disant prince des Apôtres, que vous supposez par ailleurs d'une habileté consommée à manier le faux, — qui procède avec ordre et méthode, anxieusement

préoccupé de bien remplir son rôle et d'arriver au succès coûte que coûte (1); est-il vrai que ce faussaire habile, méthodique et diligent, s'embrouille ainsi dans les règles les plus élémentaires de la grammaire, incapable d'éviter ce mélange de présents et de futurs ? A qui donc fera-t-on accepter cela ? Et en effet, toute cette difficulté s'évanouit comme par enchantement si l'on adopte le système d'une transposition accidentelle proposé par M. Ladeuze (2). Mais on n'est pas réduit à cette hypothèse comme à une extrémité pour défendre la IIª Pet. Relisons attentivement le chapitre incriminé. L'Apôtre y parle d'abord d'une manière très générale; il rappelle que, parmi le peuple de Dieu, il y a eu de faux prophètes, et il ajoute que parmi les chrétiens également, *il y aura* de faux docteurs « qui viendront pour leur propre malheur et le vôtre séduire bon nombre d'âmes faibles ou branlantes ». C'était, du reste, une prédiction du Seigneur que l'Apôtre rappelait ainsi : « Et multi pseudoprophetæ surgent, et seducent multos, et

---

(1) « Dieser Schriftsteller geht bei der Fiction *methodisch* (c'est M. Jülicher lui-même qui souligne) zu Werke ; er ist schon um den Erfolg seines Unternehmes besorgt ; das lehrt uns, dass sich das Publikum jetzt nicht mehr alles unter apostolischer Etikette bieten liess, dass schon die Korrectheit des Inhalts allein nicht genügte. » — Un peu plus haut, M. Jülicher parlait déjà de la « Geflissentlichkeit mit der der Pseudopetrus hier die Fiction durchführt ». (*Einlett. in d. N. T.* 5-6, p. 207). De fait, si le sentiment de M. Jülicher est le vrai, il a tout simplement fallu à notre faussaire une stupéfiante somme de travail et d'habileté : il a dû condenser dans une petite Epître de trois pages des extraits des lettres de Sᵗ Paul, de Sᵗ Jacques, de la Iª Pet., toute la lettre de Sᵗ Jude, un long passage de l'Apocalypse de Sᵗ Pierre, sans compter des phrases qui se rencontrent dans Josèphe, dans la Iª Clem., dans Philon, dans l'inscription de Stratonicée. Il aurait fallu y ajouter encore l'Assomption de Moïse, le Testament de N.-S., l'Apocalypse de Paul, l'Apocalypse d'Esdras, etc., et pour les mêmes raisons. Aussi comment s'étonner que M. Jülicher finisse sa dissertation par ces énergiques paroles : « Jac. Jud. I Pet. sind eben noch frei gewachsene Blumen, deren Duft nichts durch den Namen verliert, II Pet. ist ein in der Studierstube ausgeklügeltes Kunstprodukt. Kaum eine These in unserem Buche ist sicherer als diese : II Pet. ist wie der jüngste Bestandtheil des N. T's, auch der am wenigsten zur Kanonisierung geeignete » (*loc. cit.*, p. 208).—Eh bien ! nous plaignons le livre de M. Jülicher, si toutes les thèses qu'il défend sont aussi peu établies que celle-ci ; et nous plaignons M. Jülicher lui-même, si tout son talent, remarquable à plus d'un égard, se consume à échafauder sur des bases aussi fragiles des théories nouvelles qui vont à l'encontre de la persuasion de toute la tradition chrétienne !

(2) Cf. *supra*, p. 198.

abundabit iniquitas; refrigescet charitas multorum» (Matth 24[12]) (1). Après cet exposé tout à fait général, S[t] Pierre en vient aux applications pratiques, et encore d'une manière presqu'insensible; car, suivant son habitude d'éloigner le plus possible la question principale, il commence par décrire les châtiments réservés aux malheureux séducteurs. Ensuite, mais ensuite seulement, c.-à-d. à partir du vers. 10, il traite des événements du jour, en démasquant et en flétrissant la conduite éhontée d'un certain nombre d'esprits remuants et corrupteurs qui réalisent, dès à présent, la prédiction de Jésus. La pensée du prince des Apôtres peut s'exprimer en ces quelques mots très simples: Prenez garde! de même qu'il y a eu de faux prophètes en Israël, de même il y en aura parmi vous, mais pour leur malheur; ils sont du reste déjà à l'œuvre, ils ont commencé parmi vous leur travail impie et funeste.

L'objection tirée de la Parousie — ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ'ἧς γὰρ οἱ πατέρες κ. τ. λ. — nous semble moins solide encore. En vérité, nous ne voyons point quelle est la grande difficulté d'admettre, entre 60 à 65 de notre ère, toute une jeune génération d'hommes de 20, 30 et 40 ans capables de tenir un pareil langage (2). La plupart avaient déjà vu mourir leurs parents; ils en avaient appris cependant maintes fois la promesse de Jésus: « Amen dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia hæc fiant» (Matth. 24[34], col. Marc 13[30]; Luc 21[32]; Matth. 16[28]; Marc 9[1]; Luc 9[27]). Ces paroles avaient été, à tort, entendues du second avènement du divin Maître; les Apôtres eux-mêmes, notamment S[t] Pierre (3)

---

(1) On peut rapprocher de ce passage les paroles de S[t] Paul aux Anciens de l'Eglise d'Ephèse: « Ego scio quoniam intrabunt post discessionem meam lupi rapaces in vos, non parcentes gregi. Et ex vobis ipsis exsurgent viri loquentes perversa, ut abducant discipulos post se » (Act. 20[29-30]).

(2) Pour plus de détails, nous renvoyons le lecteur à quelques excellentes pages de M. Henkel, qui exposent avec clarté, et réfutent solidement toute cette difficulté (*op. laud.*, p. 6 à 11). On trouvera également quelques fines remarques dans Kühl (*op. cit.*[6], p. 359 sqq. et 356, note); dans Bigg (*op. cit.*[2], dans l'Introd. p. 239 sqq. et dans le comm., p. 291 sq.); dans Zahn (*Einleit.*[3], II, p. 73).

(3) Dans la I[a] Pet., nous avons les passages suivants: 1[6] εἰς σωτηρίαν (il s'agit de la délivrance finale) ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι.,— 4[5] τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς,—

et S^{t} Paul, avaient paru les expliquer ainsi, et néanmoins les années se succèdaient, tout restait en place. La première génération s'était éteinte aux deux tiers, et la seconde se demandait avec anxiété : « Mais à quand donc l'accomplissement de cette promesse ? A quand donc la Parousie, le retour du Messie ? » Ne voyant rien venir, les esprits forts s'en moquaient ; ils tournaient en ridicule cette soi-disant promesse. Et alors S^{t} Pierre et S^{t} Paul de tranquilliser les consciences travaillées, inquiètes, non pas en légitimant les doutes sur la Parousie elle-même, — c'était un dépôt sacré que leur avait légué le Seigneur, — mais en avouant qu'ils ne savaient point quand elle aurait lieu, le Seigneur ne leur ayant point révélé ni le jour, ni le moment (cf. II Thess. 2 — II Pet. 3$^{8-14}$, etc.). Les lettres de S^{t} Paul nous apprennent positivement que de pareilles préoccupations existaient parmi les chrétiens d'Asie, et que quelques-uns d'entre eux étaient tentés de rejeter le dogme de la résurrection de la chair, et par suite aussi, sans doute, celui de la rétribution finale dans une vie meilleure (cf. 1 Cor. 15^{12} ; 1 Thess. 4$^{13-18}$).

Quant aux désordres dépeints, pas n'est besoin de recourir à la Gnose de 150. Les Epîtres de S^{t} Paul — il faudrait une bonne fois en convenir — nous en apprennent assez long pour en justifier le tableau, dès le premier siècle de l'Eglise. M. Zahn en montre déjà la réalisation, vers l'an 57, dans la seule chrétienté de Corinthe. Encore son système personnel ne lui permet-il pas de se servir de toute la correspondance de l'Apôtre des Gentils. Pour nous, nous n'avons point cet inconvénient ; et nous pouvons encore ajouter à la correspondance paulinienne l'Epître de Jacques, l'Epître de Jude et l'Apocalypse. Sous prétexte d'affranchissement de la Loi et de liberté chrétienne, principe cher à tous les Apôtres, on se croyait tout permis, même dans les rapports avec le sexe. On en arrivait aux abus les plus étranges ; les yeux « remplis d'adultères » — ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεσ-

---

4^{7} Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν,— 5^{4} καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε (vous, vivants), τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. Ces expressions étaient pour le moins imprécises. Elles pouvaient prêter flanc à des critiques. L'honneur de l'Apôtre, aussi bien que la vérité et l'intérêt des âmes, exigeait ou une rétractation ou une explication. S^{t} Pierre a pris ce dernier parti, comme il le devait pour rester fidèle à l'enseignement de Jésus.

τοὺς μοιχαλίδος (II Pet. 2[14])— n'étaient point une chose inouïe, ni l'inceste non plus. On raillait l'autorité elle-même ; on travestissait l'enseignement reçu. Sous couleur de science, on en imposait aux simples; on profanait les agapes par des orgies honteuses et charnelles. On se moquait de la résurrection : « Mangeons et buvons ; car demain il nous faudra mourir ! » En réunissant les traits épars dans les écrits de l'époque, on arrive facilement à faire la contre-épreuve du tableau de la II[a] Pet., et la nouvelle peinture n'est pas moins repoussante que la première. Un trait pourtant y fait presque défaut, celui des exactions de ces faux docteurs. S[t] Paul n'en parle guère dans ses lettres (1) ; mais nous savons qu'il a posé le principe que l'Apôtre et le missionnaire ont le droit de vivre aux dépens du troupeau. Le Maître n'a-t-il pas déclaré : « Dignus est operarius mercede sua » (Luc 10[7], col. I Tim. 5[18]) ? Dès lors, bonne aubaine pour ces loups ravisseurs ! Ils avaient le droit de séduire le troupeau aux dépens de ses biens spirituels et matériels à la fois !

Au demeurant, appliqué aux Gnostiques du second siècle, ce tableau serait par trop incomplet. Comprendrait-on, p. ex., qu'on y eût passé sous silence ce qui faisait la base fondamentale du Gnosticisme, le dualisme de la nature ? S'expliquerait-on que l'auteur de notre Epître n'ait pas parlé de la corruption foncière et native de la matière, alors qu'il en aurait eu une si splendide occasion au chap. 3[4-6] (col. 2[3]), traitant de la création de l'univers ? Le vrai anachronisme, s'il y en avait un, c'est ici qu'on aurait dû le rencontrer ; c'est ici qu'il aurait fallu le chercher. On aura beau prétendre que le faussaire était trop habile pour se laisser prendre au piège ; au contraire, il l'aurait été beaucoup trop, s'il n'y était pas tombé. Les auteurs

---

(1) Il y a cependant ce mot très significatif de l'Ep. à Tite 1[11] : οἵτινες ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν, διδάσκοντες ἃ μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν. Dans la I[a] Pet. 5[2], nous lisons de même le conseil donné aux presbytres de se dévouer pour le troupeau de Dieu sans spéculer sur un gain matériel, honteux et sordide : ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ...., μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως... Et dans la *Didaché* il se trouve déjà une longue suite de règles destinées à servir aux fidèles pour discerner les vrais missionnaires et docteurs des mercenaires et trafiquants de la doctrine chrétienne. (Cf. Edit de Schlecht, Herder, 1900, cap. XI, p. 21 sq.). Le mal était donc beaucoup plus ancien.

apocryphes n'ont jamais eu l'habitude d'étudier le passé, ni de faire œuvre d'archéologues dans leurs écrits pseudépigraphiques ; laissons ce soin aux fabriquants d'antiquités de nos jours. Les auteurs apocryphes exprimaient les idées, les préoccupations, les mœurs et les tendances de leur époque, sauf à les mettre sur le dos de quelque grand personnage d'autrefois : ils faisaient des anachronismes sans même savoir que c'en étaient.

Un dernier mot sur les déficits de la doctrine puisqu'on en prend occasion pour nier si énergiquement l'authenticité de la IIª Pet. Comment se fait-il que Pierre, s'il en est l'auteur, y parle si peu de N.-S. J.-Ch. ? Rien sur la Résurrection ; rien sur l'Ascension ; rien sur la venue du Stᵉ Esprit. Un mot, un seul, sur la Transfiguration, et encore de la manière qu'emploierait un faussaire soucieux de rapporter une circonstance où Pierre a été personnellement mêlé. Pourquoi ne parle-t-il point des grands mystères chrétiens ? — Hé ! tout simplement parce qu'il n'avait pas besoin d'en parler. Son but n'était point, comme on le voudrait, de montrer le Christ glorieux ; son but était uniquement d'opposer *sa science et son autorité de témoin oculaire,* chargé d'office de l'enseignement évangélique et de l'interprétation des Ecritures, à la grossière ignorance de ces docteurs pervers, gens sans aveu et sans mission. Nous ne vous apportons point de savantes fables comme ces ψευδοδιδάσκαλοι, pouvait dire Stᵉ Pierre ; nous vous apportons la Vérité. Quand donc, ces gens-là ont-ils vu le Seigneur ? Nous l'avons vu, nous ; nous avons été les témoins de sa gloire. Et pour moi, en particulier, j'ai été admis aux événements les plus intimes de sa vie, à ceux auxquels trois privilégiés seulement on été admis. Je suis monté sur le Thabor, pour moi sainte montagne comme le fut pour Moïse le mont Horeb, et là, j'ai entendu cette voix venant du ciel : « Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui : Ipsum audite » (II Pet. 2^{16-18}). — Cette scène de la Transfiguration allait admirablement au but de l'Apôtre et voilà pourquoi, de préférence à toute autre, il l'a choisie.

*
* *

Pour conclure, sans avoir la prétention d'avoir été complet, il nous semble que nous avons tenu promesse. Les raisons apportées contre

l'authenticité de la IIª Pet. ne sont réellement pas assez solides pour qu'il soit permis de mettre en doute la valeur du sentiment traditionnel. Et d'ailleurs, la persuasion universelle de la primitive Eglise que seuls les écrits d'origine apostolique pouvaient avoir des droits à la canonicité ; les recherches qui présidaient toujours à la vérification de l'apostolicité immédiate ou dérivée de chacun de ces ouvrages ; la fortune, d'abord si précaire, mais toujours croissante des deutérocanoniques, et, par contre, le succès d'abord si brillant, puis la rapide déchéance des Apocryphes : tout cela, sans même compter toutes les autres nombreuses raisons que nous avons alléguées au cours de cette étude, tout cela nous donne le droit d'affirmer, au seul point de vue de la critique et de l'histoire, que le jugement de la Tradition chrétienne est assis sur une base trop ferme pour que des arguments du genre de ceux qu'on apporte, pour la plupart d'ordre interne où de caractère purement négatif, puissent en aucune façon le renverser, ou même seulement l'ébranler. Aussi, pour notre part, nous admettons pleinement l'authenticité de la IIª Pet. Nous croyons que cette Epître est bien un écrit authentique dont l'humble pêcheur de Galilée a été l'auteur. Nous présumons qu'il l'a écrite à Rome, vers 65 ou un peu après, la composant en langue araméenne, et la faisant traduire sous ses yeux, avant de l'expédier aux mêmes Eglises d'Asie qui avaient déjà été les destinataires de sa première Epître et que, si on pouvait se fier à une vague rumeur rapportée par Eusèbe et quelques autres Pères, il aurait connues pour les avoir visitées en personne. Répandue probablement de fort bonne heure (cf. toute la 1re partie de cette étude), elle fut aussi de bonne heure mise en suspicion pour un double motif : *a*) parce que, mal interprétée, elle paraissait jeter un blâme sur la doctrine de St Paul (3[16]) et prêter main-forte aux hérétiques (Ebionites, Elkésaïtes, etc.) qui rejetaient l'Apôtre des Gentils et en parlaient dans des termes violents et injurieux ; *b*) parce qu'on avait abusé du v. 15 du chap. 1 pour donner naissance à toute une légion d'écrits apocryphes, colportés sous le nom et l'autorité du prince des Apôtres. Mais peu à peu la lumière se fit ; en Egypte d'abord, puis dans les autres Eglises ; des doutes, toujours de moins en moins nombreux, subsistèrent jusqu'au commencement du 5e siècle.

Alors la II[a] Pet. fut reconnue pour canonique par tous, et reçut une place définitive parmi les Ecrits du N. T.

Et maintenant, si malgré tout il restait quelques points obscurs, sachons attendre la lumière de qui est capable de nous la donner ; sachons mettre à profit le conseil fort sage que nous fournit notre Epître elle-même (chap. I[19])— y aurait-il une meilleure manière de finir notre étude que de le reproduire ici ? — Ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον (à savoir, pour nous catholiques, les décisions infaillibles de l'Eglise), ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

Beyrouth, le 26 Décembre 1906.

UNE ÉCOLE DE SAVANTS ÉGYPTIENS

AU

MOYEN AGE

(suite)

PAR LE P. ALEXIS MALLON, S. J.

Le XIII[e] siècle, comme on l'a vu dans le premier article (1), fut pour l'Egypte chrétienne un siècle de paix relative, de lettres et de renaissance. Dans toutes les branches du savoir humain, cultivées à cette époque,

(1) Depuis l'impression du premier article, j'ai eu connaissance de plusieurs autres manuscrits de *scalae* coptes. Il faut les ajouter à la liste déjà publiée (*Mélanges*, I, p. 112-113):

Londres. *Curzon Collection*, conservée au British Museum, 136, 147, 148, 149.

Londres. Br. Mus., *Or.* 1242 (1), (35), (36); *Add.* 14 740 B, fol. 94, fol. 87-93; *Or.* 441; *Or.* 442, fol. 32, 33, 34-52; *Or.* 5644 (10).

Manchester. Collection Rylands (ancienne Collection Crawford), 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 68.

Berlin. Königl. Bibl., *Ms. Orient. qu.* 518.

La Collection Curzon est décrite dans un catalogue publié à Londres en 1849 et intitulé: *Catalogue of materials for writing, early writings on tablets and stones, rolled and other manuscripts and oriental manuscript books, in the library of the honourable Robert Curzon at Parham in the County of Sussex.* Les numéros des manuscrits ont été ajoutés en marge au crayon.

Les *scalae* du British Museum sont décrites dans le récent et magnifique catalogue de Crum : *Catalogue of the coptic Manuscripts in the British Museum.* Je dois la connaissance de la Collection Rylands à l'obligeance de mon ami, M. Crum, qui m'a communiqué son analyse des *scalae* de cette Collection.

La description des deux *scalae* de la Bibl. Royale de Berlin (*Ms. Orient. Oct.* 194 et *Ms. Orient. qu.* 518) m'a été aimablement envoyée par M[r] le D[r] Ludwig Stern.

' A la fin de cette étude, je compte dresser un court catalogue de ces *scalae* coptes.

apparaissent des hommes de valeur, des écrivains qui percent et s'imposent. Les sciences théologiques : spéculative, droit canon, morale, exégèse, sont cultivées avec succès par trois frères, les trois Aoulâd al-'Assâl, As-Ṣafî, Aboû Isḥâq et Aboû'l-Faraǵ ; l'histoire et la géographie sont représentées par Aboû Ṣâleḥ l'Arménien et Al-Makîn, la philologie et la grammaire par toute une pléiade de savants.

Ce mouvement littéraire et scientifique se prolongea dans le XIV^{e} siècle. Il fut continué surtout par deux grands écrivains, Boutros Ibn ar-Râheb et Aboû'l-Barakât Śams ar-Ri'âsat. Nous avons fait connaissance avec leurs prédécesseurs. Soucieux de sauver leur langue maternelle d'un naufrage imminent, les Coptes instruits ont songé, dès le XI^{e} siècle, à en fixer les principes et les règles dans des ouvrages élémentaires qu'ils ont appelés *préfaces* et *échelles, scalae*. Athanase de Qoûṣ écrit pour la Haute-Egypte, Amba Yoḥanna de Samannoûd pour le Delta et la province voisine de Memphis. Le succès de ce dernier est considérable, son livre se répand dans tous les monastères et surtout au Caire, alors siège du patriarcat et centre des affaires ecclésiastiques. L'importance d'un manuel pratique de la langue copte se présente vivement aux yeux des hommes de lettres, épris des gloires de leur passé. Ils ne cherchent pas à supplanter celui de l'évêque de Samannoûd, ils s'attachent à le perfectionner. Aboû'l-Faraǵ Ibn al-'Assâl revoit sa *préface*, Aboû Isḥâq jette son vocabulaire dans un nouveau moule, puis c'est encore la *préface* qui est retouchée successivement par Ibn Kâteb Qaiṣar, Al-Waǵîh al-Qalyoûbî, Ibn ad-Dohairî.

Tous ces auteurs sont contemporains. Ils obéissent tous, semble-t-il, à une même impulsion qui part d'un des hommes les plus influents de cette époque, Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl. C'est ce que raconte expressément l'introduction à la *Scala rimée*, conservée dans le codex copte 51 de la Bibl. Nationale (1). Cette introduction trouve ici sa place chronologique,

---

(1) On peut se demander si ce texte est authentique. Il n'y a pas lieu, je crois, d'en douter. L'écrivain qui se met en scène se donne pour l'auteur de la *scala rimée*, il entre dans des détails qu'un pseudonyme n'aurait jamais imaginés. Pourquoi aller à Damas ? Pourquoi composer une première *scala* et surtout pourquoi la perdre ? Ces simples traits sont d'une ingénuité qui ne laisse planer aucun doute sur la véracité de l'auteur.

en même temps qu'elle résume admirablement l'œuvre des sept grammairiens que nous avons déjà étudiés. — Elle est malheureusement fruste. Dans le codex 51, le texte s'arrête brusquement au bas du folio 28 verso. Le recto, qui est de la même écriture et fait certainement suite, ne contient que la clausule du copiste. On ne peut admettre qu'Aboû Isḥâq, si prolixe dans son début, ait ainsi suspendu son récit sans ajouter un mot de péroraison. Au reste, nous savons que ce philologue poussa plus loin la série de ses entrevues. Après Ibn Kâteb Qaiṣar, après Al-Qalyoûbî, il consulta encore Ibn ad-Dohairî. Ce dernier lui-même nous en informe dans l'introduction à sa *préface* (Bibl. Nat., *Cod. Copt.* 53, f. 24) (1). Le texte qui fait défaut, quoique peu considérable, semble-t-il, aurait son importance et pourrait nous révéler d'autres noms propres. Il ne faut pas désespérer de trouver une copie intégrale de cette introduction. Voici le texte: Paris. Bibl. Nat., *Cod. Copt.* 51, daté de 1336 des Martyrs (1620) (2).

---

(1) Cf. *Mélanges de la Faculté Orientale*, I, p. 130.

(2) Cette introduction, également fruste, se trouve dans deux autres manuscrits dont l'un est à la Bibliothèque Royale de Berlin (*Ms. Orient. qu.* 518, p. 128-136) et l'autre dans la Collection Rylands (ancienne Collection Crawford), sous le numéro 68. Ces deux manuscrits sont du XIX^{e} siècle, probablement du second tiers. Ils sont certainement apparentés, car ils ont le même contenu; manuscrit de Berlin: *préface* d'Ibn ad-Dohairî, *préface* d'Aboû Śâker avec son introduction, introduction à la *scala rimée* d'Aboû Isḥâq, *scala rimée*, *scala magna* d'Aboû'l-Barakât, différentes formules, deux petites *préfaces*. Le codex Rylands 68 contient les mêmes choses, dans un ordre un peu différent. Le 51 de Paris renferme la *préface* d'Ibn ad-Dohairî, l'introduction à la *scala rimée* d'Aboû Isḥâq et la *scala rimée*.

Je serais porté à croire que, pour ces trois morceaux, les deux premiers manuscrits ne sont qu'une copie du 51 de Paris, copie faite alors que celui-ci était encore en Egypte. Les variantes ne sont pas considérables et peuvent fort bien être attribuées à l'initiative du copiste moderne.

Dans cette hypothèse, l'introduction à la *scala rimée* doit se terminer de la même manière; si on la rejette, il faut admettre l'existence d'un autre manuscrit ancien avec la même lacune.

ميمر من قول احد المعلمين (1)

(f. 38v) المجد لله الممجد بجميع الالسنة المتغايره المسبح بساير اللغات (2) الجايزة بين عباده السايره المقتضية حكمته تفريقها وتقسيمها علي فرقها الصايره : المخصص بها النطق (3) جميعها تلاميده الجايلة في البشري الدايره : المفضل اللسان القبطى علي باقي السنه العجمه (4) حال الحايره (5) : نمجده التمجيدات الالاهية (sic) الفاديه لعقولنا المايره : ونستشفع اليه برسله قضب الملّه (6) والنقطه والدايره وبتلاميده نجوم سما شريعتنا السايرة فى القلوب الصايرة وخصوم خصومها بحرقهم عقولهم الضالّـه الحايره البادرين حب الايمان في ارض النفوس الغامره البـايره (f.38r) الفلاحين المفلحين الزارعين بتعاليمهم الالهيـه في اسماع بني المعموديه الزرع الناجب البـدر الطالع في ارض ادهانهم طلوع الشمس فى السما والبدر المهدينا الى القيام بالصوم والصلاه والندر المولد لنا منه غايه الزهد والتعبد والتنسك البدر انما بعـد فانني لما طالعت كتب السلالم الحسنة المعالم الرفيعه الدرج والدعايم المخرج بها الفاض (sic) (7) القبطي الي اللسان العربي المتعين عرفانها على الشيخ منّا والكهل والصبي التي وضعها الابا التي هي اصل لغتهم ولسانهم المتكلمون بها مند فطامهم ومن مبدا نطقهم (f. 37v) واول زمانهم والتي صنفها الافـاضل المخيرون (8) واكتسابها علي نوم اجفانهم واناروا بها احداق خواطرهم وابصار بصايرهم ومسّحوا بادهانها قوي (9) ادهانهم الي ان صاروا فيها افصح من اصحابها وارجح من اربابها وقلعوا قشورها واخذوا البابهـا

---

1) Nous désignerons par B. les variantes du manuscrit de Berlin (*M. Orient. qu.* 518). Le titre est un peu différent : ميمر من قول واضع كتاب السلم المعلمين

(2) B. المسبح باللغات .
(3) B. المخصص بالنطق بها .
(4) B. السنة العجمية .
(5) B. المخايرة .
(6) B. الملة المسيحية .
(7) B. الفاظ .
(8) B. المخيرون بالسهر .
(9) B. قوة .

وشهد لهم موضوعاتهم انهم اشبق من اوليك الي جوابها (1) وارشق الي المخاطبة بها لمريديها وطالبيها وخطابها ولما دقتها بتصفحها ومزجت امواه مطالعاتها بصهابيها (2) وشربت بكاساتها واكوابها علمت انهم فازوا باجر تعليمها للجاهل بها وظفروا بثوابها فيحصّل كل انسان ممن احذها عنهم وتقلدها منهم انسانين (3) بمعرفته بهاتين اللغتين (f.37r.) وهادين اللسانين فاردت ان اجعل لي جزاً من هذا الثواب ونصيباً من هذا الراي الصواب : واقتصيت (4) الاحرار من بنات الافكار فحملن وولدن لي فراخاً ودرجن الاوكار فقالت لي فكرتي ان السلالم جميعها التي فضل (5) بها من تقدمك الي وضعها وسبقك الي جمعها واستضات (6) انت بنور في في (2fois) ليالي مطالعتها بنور شمعها وسنا لمعها وحلبت انت البان البيان من ضرعها وحصدت سمان سنابلها من حقول زرعها يمكنك ان تعمل سلماً تسلك فيه غير مسلكها (f. 36v) وتباين (7) في درجة دوران فلكها واشاروا علي بانني اذا فعلت هذا تفردت بعدّة فوايد انفس من القرايد وزدت الي سلالم من سبقك اليها احسن زوايد احدهن انك تقفي كل كلمة قبطية من سلمك علي اخر حروف منها وتكتب قبالها عربيها وتجمع بذلك شمل اواخر كل حرف منها قبطية (8) وتجلس اختها معها على سريرها وتلم تشتت شملها كما تفرق شمل صغيرها فيما وضع من السلالم من كبيرها وتكون قد افدت بذلك العمر الذى لم يدخل (9) باهله قط ولا اختلط (f.36r) وحفضته (sic) من الغلط فيما يقصد (10) ان يعرف كل كلمه قبطية ما هى عربيه فانه متى ما كشفها من حرفها وجدها في اسرع من لمح البصر واعجل من يفتش عليها في هذا

---

(1) B. الى حسن جوابها .
(2) B. بصهباها .
(3) B. يكون مقام انسانين بمعرفته بهذه اللغتين .
(4) B. خطبت .
(5) B. تكلم .
(6) B. استضيت .
(7) B. تبان .
(8) B. وتجمع بذلك اواخر حروف كل كلمه بنظيرها .
(9) B. الذي لم يدخل في هذا النمط . ولا اجتمع باهلهِ قط ولا اختلط .
(10) B. تقصد ان تعرف .

المختصر فان السلالم المتقدم انشاها جميعها اذا قصد الناظر فيها ان يخرج كلمه قبطيه منها (1) كان تفتيشه كمن يفتش في الظلام على الضايع وكفتّ الشبعان الممتلي للجايع وكالمشتري المفلس اذا وقف علي بضاعه البايع ومع تعبه في التفتيش هوا بين امرين (f.35v) اما ان يجدها بعد صفر روحه (2) واما ان يضجر ويسالم التفتيش (3) فينصرف عنها غير ضافر (4) بها ويتعذر عليه القصد حال طلبها . فهذا فايده عظيمة وزايدة جسيمة تكون قد اخترعتها وبدعة حسنة تكون قد ابدعتها ونحلة سنية تكون قد انتحلتها ونخبة ذهبيه تكون قد انتخبتها وطريق (5) عذرا لم يوطاها القدم ومنفعة تكون اخرجتها الي الوجود من العدم وعلي كل حال الفضل الفضل للمتقدم والفخر للمبتدي بالوضع الاقدم ولمنشي الوشي (f.35r) المذهب لا لمن يتبعه في المذهب واشتم ريح عنبره الاشهب والفايدة الزايدة الثانيه ان من قصد ان ينشي من هذا السّلم رساله قبطيه مسجوعه او يصنف ايصاليه تكون في البيعة مسموعة تغني له هذا الماريه التي لم تكن من قبل مشروعه والفايدة الزايدة الثالثة ان كل كلمه من الاناجيل الثلاثة لم ترد في انجيل يوحنا مبزها ومعينها منسوبه الي انجيلها خاصه بان تذكر في بداية كل انجيل باسم صاحبه في حرفها (6) فاذا انتهيت الي اخر كلامه (f.34v) في انجيله افعل مثل ذلك في الاناجيل الاخر (7) فتعرف من ذلك الكلمات التي ذكرها كل واحد من الانجيليه ولم يذكرها الاخر والكلام الذي ذكره جميعهم لا يعرف ذلك من انجيل يوحنا واعتمد ذلك في الرسايل البولصيه والرسوليه وساير كتب البيعة التي يوردها هذا السلم والفايده الزايده الرابعه تعين اكثر اسماء الناس والبلاد الوارده كتب البيعه المشتمل هذا السلم عليها فاصغيت الى ما ناجتني بنات الافكار واكببت على الصعود في سلالم الساده (f. 34r) المتقدمين لاظهار فما شاقني غير السلم (8) الذي بناه القديس الطاهر الواقف ليله كله في صلاة الله ساهر الزاهي بقدسه كرسيه الزاهر الاسقف انبايونس اسقف كرسي مدينة سمنود وما معها عظم

---

(1) B. الى عربيها .
(2) B. وجفاف دوخه .
(3) B. يبطل التفتيش .
(4) B. غير ظافر بها .
(5) B. وطريق عذراء بكر لم يقتضيها الحامر ولا اخمص القدم .
(6) B. في شرقها .
(7) B. في الانجيل الثاني .
(8) B. فما شاقني شيأ غير السلم .

الله اجره على تدوينه وتعليمه وتصنيفه وتهديبه لشعبه وتوفيقه فان واضعي السلالم قصدوا ان يحضروا فيها جميع اللغه والكلام الجاري بين الناس وان يضعوا على هدا الاساس فاسهبوا في سلالمهم (1) واطنبوا واطالوا فيما دونوه وكتبوا (f.33v) فكبر حجم كتبهم الي ان تعسر علي بني المعموديه حفضها وسعة لفظها (2) ومع هدا فما قدروا على حصر اللغاه المتداوله بين الناس بكمالها ولا الاستيلا على تفصيلها جميعها واجمالها ففاتهم ما قصدوه ولم يظفروا بكمال غرضهم فيما دونوه فى سلالمهم واوردوه الا ان لهم فضيله الاختراع ومزيد الابتداع قدس الله نفوسهم وحسب لهم اجر غروسهم اما الاب الاسقف السمنودي القدسي فكره الواجب علي بني المعموديه حمده وشكره فانه سبقنا الى لمح ما لمحناه فيما تصفحنا فجمع في سلمه بين فضيلتي النفع والاختصار (f.33r) واكتفى فيه بالالفاظ المقروه في البيعة واقتصر عليها واحسن في هدا الاقتصار علماً منه بان في هدا المعني بلوغ المنا (3) فاورد في سلمه بتوفيق قلمه جزاً وافراً كبيراً من الكتب المتلوه في العداسات والصلوات وما يجرا مجراها ولم يترك منها الا ما علم انه يستدل به ويوصل اليه من المقدمة التي ضمنها سلمه واظهر فيها حكمه واحسن احسن الله اليه فيما وضع وافاد فيما جمع واشرق على حفظه نور هدايه الله فيه ولمع وانما ربما ندر فيه من الالفاظ البيعيه وزرع: ووهب بنيها هدا المنفعة وقع (4) ولما شرعنا في هدا السلم المقفى (f.32v) وذهب كلامه المصفى قابلنا بسلمه على الفاض الانجيل المقدس الطاهر وكلامه الجوهر الباهر فاظهرت لنا المقابلة على انه لم يترك منه الا ما يستدل بكثير ما دونه على قليل ما تركه مثل الف ولام التعريف ومثل جمع التذكير والتانيث وبعض الافعال في التصريف ومثل ما لا يحتاج اليه في البديهة الى التوفيق وانما ما دونه الاب المشار اليه المقاص روح القدس عليه من رسايل بولس واخرجه منها من القبطي الى العربي فانه ترك منها كلمات كثيرة عددها مفتقرًا اليها واجباً تدوينها للمبتدين وايرادها للصبيان المتعلمين وراي انه يستغني (5) عنها بالمقدمة التى ابتدا بها في سلمه (f.32r)

---

(1) B. فاشهبوا في سلمهم واطنب منهم .

(2) B. حفظها لسعة لفظها .

(3) B. وانما سواه فضله لا يفتقر اليها في البلاد الذين هم فيها .

(4) B. وذهب منها هذه المنفعه وقع .

(5) B. وارى انه استغنى .

وكدلك فعل في الرسايل الرسولية والمزامير الداوودية وغيرها تقــه بان المقدمة توضح ما تركه كما اوضح ما وضعه فى سلمه وسبكه فرات (sic) مسكنتى وقلت معرفتي ان اورد جمهورهــا لعلمي بان المتعلمين المبتدين تقصر معرفتهم عن ان يستنتجوا المعلم بها من غيرها ويستنبطوهــا ويستخرجوها من المقدمه والكلمات التى اوردناها في سلمنا هدا ولم يتضمنها سلم الاب المــذكور ادا قابل عليها من يقصــد احاطه علمه به تبين له ومع هدا فقد تركنا الفاظاً لم نوردها خشيه ان يكبر حجم السلم ويعظم ولا يحفض ولا ينظر اليه ولايشمم والدى تركناه سهــل (f.31v) المخرج من المقدمه التى ابتدانا بها في سلمنا ايضاً واعلم ان كتب البيعة الصحيحة العربية قــد هدبها وتقفها من نقلهــا من القبطي الى العربي من افاضل المترجمين واعيان المفسرين وبعضهــا دونوه بلغه الخواص دون لغه العوام المستعملين في جميع الكلام بين الانام فادا رايت هــدا واكثره في الرسايل البولصيه فلا تنفر منه واحمله على لماهدا الانموذج الدي قد ترجموه واخرجوه والنول الدي قد طرحوه عليه ونسجوه فان الالفــاض القبطية بعضها ما تخرج منها الى العربي ما يفيد سامعه واعددهم في تحيلهم على مــا اوردوه في النسخ العربيه الصحيحة خاصه واشكرهم عليه وقولي خاصــه فان بعضهم زاد (f.31r) زيادات لا حاجة اليها وقصدوا بها التاكيد والبيان على ما وقع لهم وحسن عندهم وقد وجد هدا النسخ بعض افاضل النصارى وحرر منها نسخــاً خاليه من الزيادة والنقص ومنهم من عين دلك في نفس النسخة بعلايم اظهرها بها وميزهــا فاعلم دلك ولما كنت بدمشق المحروسة وضعت سلماً متل هدا السلم فنهب منهــا في جملة كتبي في حادته حد تت لاهل ملتى وزمرة نحلتى جميعها عضمت عن من يستَطيعها (1) لو ان لاهل نسري في ظلام ليلتها في هزيعها وبعد دلك اخمد الله نارها وحص اجنحة اطيارها وفــل فولاد اطبارها (f.30v) وقص ما كان نشب فينا من اضفارها فمن وجده فلا يجعل اعتماده عليه بل علي هدا السلم فانني اظن انه قد جمع اكتر من الاول وان فيه منبه المسول والمتسوول فلدلك جعلت على هدا المعول (2) وهدا السلم لما شرعت في الصعود الى درجه واعرج بطرفى الي تره فردوســه السماوي وفرحه استعنت في بنايه : وتشيد فنايه باعيان المترجمين في عصرنا واحــدق المفسرين في مصرنا وكان بايديهم كتب الكنيسة القبطيه وبايدي نسخها العربيه وقدامنا سلم الاب الطاهر اسقف السمنوديه وكل كلمة قبطيه موضوعه فيه نرصعها في سلمنا بعد المقابله عليهــا

---

(1) B. عظمت عن ان نستطيعها .

(2) فلذلك جعلت عليه المعول .

(f. 30r) من اصل كتابها القبطي ونتامل ما يبقا في كل كتاب من الكتاب الذى لم يورده الاب المذكور سلمه ولم يسطره فيه قلمه وتخيرنا منه انا والدي يقابلني عليه من الكتاب القبطي الدي بيده واقابله عليه من نسخته العربي ومهما اقتضاه اختيارنا وارتضاه اختبارنا قد دوناه في هدا السلم مضافًا الي ما تضمنه سلم الاب المذكور ويظهر فيه من الدر المنثور الي ان استولينا في سلمنا على جمهور كلام الكتب البيعية ولم نترك منه الا ما نخرجه المبتدى في مقدمته والمنتهى ويستدل به عليه من المريد (f.29v) والمشتهى واول من اجتمعت معه بدير نهينا (1) على بسط درجه ونقش بياض ورق كراريسه بسواد بياضه ونسجه (2) القس الاجل المعلم وعز الكفاه ابو العزابن مخلص وكتب هوا في السلم قبطي الاناجيل لاربعة ومن الرسايل البولصيه عشرة وفرقت الحوادث الزمنيه بيني وبينه ولم ترجع عيني تراعيه ثم انتقلت من دير نهينا الي غيره واجتمعت بالقس الاجل عبد المسيح البلبيسي (3) ونجزت معه باقي السلم على ما تقدم ذكره وحال نجازه اباح الله لي الاجتماع بالاب القديس الطاهر المبرز في ترجمة هادين اللسانين الماهر الاسقف انبا مرقس اسقف كرسي شندوب (f.29r) الان اعاد الله من بركاته وحال اجتماعي به قريت هدا السلم عليه وتلوته بين يديه فلما انتهيت قراته على فطرته الروحانيه السليمه ونفسه الطاهره المستقيمة اخذت خطه اخر مسودته بتصحيحه وطيب ريحه ومنع الحاكم بيني وبينهم احسمت ايضًا بالابُ الاسقف العالم العامل ابينا ابرام (4) اسقف نستروه وكرسي اتريب قريته ايضا عليه واخذت خطه في مسودّته بتصحيحه (5) وقصدت بوضع هدا السلم ابتغا وجه الله الكريم بنفع اولاد الشعب القبطي المستقيم ثم بعد دلك اجتمعت (f. 28r) الرايس الاوحد العالم الفاضل علم الرياسة ابي اسحق ابرهيم ولد الشيخ الرايس النفيس ابي الثنا ابن الشيخ صفي الدوله كاتب الامير علم الدين قيصر ابقاه الله ورحم ابواه

---

(1) B. دير نهيا .

(2) B. على بسط درجه ونقش بياض كراريسه . بسواد ورق كراريسه . ونسخه القس الاجل عز الكفاه . للمعلم ابو العز ابن مخلص .

(3) B. القس الاجل الرشيد عبد المسيح البلبيسي .

(4) B. انبا ابرام .

(5) B. بصحته .

ووقفته عليه فاستحسنه وعرفني ان مقدمه السلم السمنودي تحتاج الي تجديد النظر فيها والوقوف عليها فسال وضع مقدمة غيرها (1) ووسمها بالتبصره (2) ثم اجتمعت ايضا بالشيخ الاجل العالم الفاضل الوجيه يحنا ولد القس الاجل مخايل ولد القس صدقه القليوبي (3) ابقاه الله ورحم اسلافه ووقفته عليها فقال انها تحتاج الى نظر اخر فاسالته وضع اخرى فوضع مقدمة وسماها بالكفاية (4)

(f. 28r) تم وتنهى كتاب السلم المقفى
وذهب كلامه المصفى
في اول شهر امشير المبارك سنه ١٣٣٦
ماحه طحادات الاعمده اذكر كاتبه بذكرك المسيح في ملكوته امين

---

(1) B. فسالته وضع مقدمه غيرها .
(2) B. البصيره .
(3) B. الشيخ الاجل العالم الفاضل الوجيه يوحنا . ولد القس ميخائيل القليوبي ابن صدقه .
(4) B. Colophon de B. : والشكر لله تم وكمل بعون
الله ميسر السلم عوض
يارب من له
تعب

Traduction.

(f. 38^{v}) (1). *Homélie prononcée par un savant.*

« Gloire à Dieu ! Qu'il soit loué dans tout idiome exalté dans toutes les langues que parlent ses serviteurs ! Leur division, leur diversité et toutes leurs ramifications sont l'œuvre de sa sagesse. Il en fit don à ses Apôtres et, avec l'Evangile, elles ont fait le tour du globe. Il a placé le copte au-dessus de toutes les langues barbares au temps de la confusion. Nous proclamons sa gloire dans des hymnes divines, aliment de nos âmes. Nos patrons auprès de lui, ce sont les Apôtres, pôle de la religion, centre et circonférence de la foi ; ce sont les disciples, étoiles du ciel de notre loi, lumière des cœurs ; ennemis des ennemis du Christ, ils confondent leur esprit égaré et perplexe ; ils jettent la semence de la foi dans la terre des âmes restées en friche ; (f. 38^{r}) semeurs heureux, ils répandent aux oreilles des fils du baptême la doctrine divine qui, graine féconde, lève dans le sol de leur âme et monte comme le soleil au ciel, comme la lune en son plein disque ; elle nous guide au jeûne, à la prière, aux vœux, et enfante en nous une vie de renoncement, de piété, de ferveur religieuse.

Or donc, j'ai parcouru les livres qu'on appelle *échelles*, excellents instruments de travail aux montants élevés, aux échelons nombreux. Ces livres sont des vocabulaires copte-arabes dont la connaissance s'impose au vieillard, comme à l'homme mûr, comme à l'adolescent. Les uns ont été composés par les ancêtres et contiennent les principes de la langue qu'ils parlèrent eux-mêmes depuis leur enfance. (f. 37^{v}) Les autres sont l'œuvre d'une élite d'hommes éminents qui ont acquis la connaissance de cette langue au prix de longues veilles et en ont fait la lumière de leur intelligence, l'onction de leur esprit, de telle sorte qu'ils ont atteint, dépassé même le savoir de leurs devanciers. Comme à un fruit on enlève son enve-

---

(1) Cette prétendue *homélie* couvre onze feuillets disposés à l'arabe, de droite à gauche, tandis que la pagination française, ajoutée récemment, va de gauche à droite : de là, l'ordre descendant des nombres.

Dans le manuscrit de Berlin, elle est intitulée : « Homélie prononcée par l'auteur de la *scala* des savants ».

loppe, ils ont dépouillé les anciens écrits et en ont extrait le meilleur. Leurs œuvres leur rendent témoignage. N'y trouve-t-on pas, si l'on veut apprendre à parler cette langue, plus de richesse d'expression, plus de facilité de parole?

Je les ai donc feuilletés, et, comme en un banquet, j'ai versé les eaux de la lecture dans leur liqueur exquise, j'ai porté leur coupe à mes lèvres et j'ai bu à longs traits. Leurs auteurs avaient pour but l'instruction de l'ignorant, ils ont pleinement réussi, ils ont obtenu le prix de leurs travaux. Car l'homme qui manie ces livres, qui les utilise, vaut deux hommes par sa connaissance des deux langues. (f. **37**^{r}) Et moi aussi j'ai voulu avoir ma part de ce mérite, mon lot de cette gloire. Je me suis livré aux réflexions sérieuses, j'ai conçu un projet qui est arrivé à pleine éclosion. Oui, me disais-je, elles sont belles toutes ces *scalae* qui ont été composées et réunies avant toi, qui t'ont éclairé de leur brillante lumière dans la nuit de tes recherches; c'est à leur mamelle, pour ainsi dire, que tu as sucé le lait des lettres, c'est dans leur moisson que tu as cueilli de gras épis; cependant, ne pourrais-tu pas en faire une sur un nouveau plan, (f. **36**^{v}) en t'éloignant de l'orbite de leur révolution? Et, sous forme de conseil, j'ajoutais: oui, fais cela, ton ouvrage se distinguera par nombre d'avantages plus précieux que des perles, tu apporteras aux *scalae* de tes devanciers d'excellentes améliorations. En premier lieu, il faut disposer par rime tous les mots coptes de ta *scala*, et écrire devant chacun sa traduction arabe. Ainsi tu réuniras ensemble, sous chaque lettre de l'alphabet copte, tous les termes de même finale, et, à côté de chacun, sur sa couchette tu assiéras son frère. Ils étaient dispersés et séparés dans les autres *scalae*, tu les rassembleras. Par là, tu rendras service aux hommes en leur donnant un livre qu'ils n'ont jamais connu (f. **36**^{r}). Tu préserveras de l'erreur quiconque veut traduire un mot copte en arabe. Il n'a, en effet, qu'à le chercher dans ce petit vocabulaire à la place de sa lettre, il le trouvera en un clin d'œil. Il n'en est pas de même des *scalae* composées jusqu'à ce jour. Y chercher un mot copte, c'est chercher une épingle dans les ténèbres; c'est la position d'un affamé devant un homme repu qui jette ses miettes, ou d'un acheteur qui n'a pas le sou devant une riche marchandise. Enfin, je suppose qu'on se donne la peine de chercher un mot. De deux choses l'une, (f. **35**^{v}) ou

bien on le trouvera, au prix de quelle fatigue! ou bien, dégoûté, on fermera son livre et on s'en ira déçu, et, si plus tard on en a besoin, combien difficilement on reviendra à la charge ! Ainsi, me disais-je, ta *scala* sera un gain considérable, un progrès immense, une belle invention, une innovation magnifique, un trésor précieux, une voie nouvelle que n'a foulée aucun pied : en un mot, un livre de la plus grande utilité mis au jour par tes soins. En tout cas, le mérite est à l'inventeur, la gloire à l'innovateur, l'honneur à l'auteur de la broderie (f. **35**^{r}) d'or et non à celui qui marche sur ses traces et respire le parfum de son ambre gris.

Le second profit est pour celui qui voudra composer une lettre copte rimée ou une psallie digne d'être entendue à l'église. Il n'en avait pas le moyen avant, cette *scala* lui rendra ce travail facile.

Le troisième est le suivant: il y a dans les trois Evangiles synoptiques des mots qui ne sont pas dans l'Evangile de S^{t} Jean. Il te faut les distinguer, les noter et les rapporter à leur Evangile respectif: cela, surtout en rappelant au début des mots de chaque livre le nom de son auteur. Arrivé à la fin (f. **34**^{v}) de chaque Evangile, tu feras de même pour les suivants. Ainsi on pourra reconnaître les termes propres à chaque évangéliste et ceux qui sont communs à tous et à S^{t} Jean. Même méthode pour les Epîtres pauliniennes, les Epîtres apostoliques et les autres livres canoniques qui forment le cadre de cette *scala.*

Un quatrième avantage. consistera à relever tous les noms propres de personnes et de lieux employés dans les mêmes livres.

Ainsi me parlait la voix de la réflexion. Je l'écoutai attentivement et m'apprêtai à monter les *échelles* (f. **34**^{r}) de mes nobles et saints devanciers. Une seule dès lors excita mon désir, celle d'un homme qui était orné de toutes les vertus, qui passait ses nuits dans la prière devant Dieu, qui par sa sainteté jeta un vif éclat sur son trône épiscopal, l'Evêque Amba Yoûnès, titulaire du siège de Samannoûd et dépendances. Il a écrit, enseigné, composé des ouvrages, formé son peuple, tout avec succès; Dieu rende magnifique sa récompense!

Les autres auteurs s'étaient proposé de faire entrer dans leurs *scalae* toute la langue et tous les mots de la conversation. C'était la base de leur œuvre. Aussi quelle prolixité dans leurs écrits! quelle diffusion! que de

longueurs ! (f. 33^{v}) Leurs livres atteignirent de telles proportions qu'il devint impossible à un homme de les apprendre et d'embrasser l'étendue de leur vocabulaire. Avec cela, ils ne parvinrent nullement à recueillir tous les termes du langage courant, ni à les classer dans des divisions convenables. Leur intention était donc frustrée et, en grande partie, le but de leur œuvre manqué. A eux cependant revient le mérite de l'initiation, la gloire des premières tentatives ! Dieu sanctifie leurs âmes et augmente le prix de leurs sueurs !

L'Evêque de Samannoûd, cet homme de sainte mémoire auquel tout chrétien doit un tribut de reconnaissance, avait déjà fait avant nous les mêmes remarques. Aussi sa *scala* a-t-elle le double mérite de l'utilité et de la brièveté, (f. 33^{r}) restreinte qu'elle est aux mots des livres liturgiques. Heureuse restriction ! Il comprit, en effet, que là se portaient et s'arrêtaient tous les désirs. Il fit donc, de sa plume toujours heureuse, un vocabulaire comprenant la plupart des termes employés dans les *Messes*, les *prières* et autres livres de ce genre. Il n'omit que les mots qui, à son avis, devaient se comprendre au moyen de la *préface* qu'il plaça en tête de sa *scala* et dans laquelle il expose sa méthode. Il a réussi dans son entreprise — Dieu le récompense ! — et fait une œuvre utile, la lumière divine avait, de ses rayons, illuminé son esprit ; comme en un champ, il a semé dans sa *scala* les termes qu'emploie l'Eglise et a offert à ses enfants cet utile et précieux cadeau.

Nous entreprîmes donc un vocabulaire sous ce titre : *Echelle rimée* (f. 32^{v}) *et or de ses mots purifié.* Notre premier soin fut de comparer la *scala* Amba Yoûnès avec la terminologie de l'Evangile. Cette comparaison nous montra qu'il avait omis peu de chose et que, de la grande masse des mots relevés, on pouvait arriver au sens des quelques mots omis, comme l'article, le pluriel des noms masculins et féminins, quelques temps de verbes et autres mots dont on n'a pas besoin au commencement. Il n'en fut pas de même pour les Epîtres de S^{t} Paul. Ce savant Père, rempli des dons du Saint-Esprit, omit ici, dans son vocabulaire copte-arabe, un nombre considérable de termes dont la nécessité s'impose et que doit contenir un manuel destiné aux débutants et aux jeunes élèves. Mais cette lacune, me semble-t-il, est suffisamment comblée par la *préface* qui est en tête de la

scala. (f. 32^{r}) Il suivit le même plan dans les Epîtres apostoliques, les Psaumes de David, etc., persuadé qu'avec la *préface* on comprendra les mots omis aussi bien que les mots relevés.

Quant à moi, malgré mon insuffisance, j'ai résolu de prendre tous les mots. Car je sais que les débutants ne sont à même ni d'arriver au sens d'un mot en appliquant une règle générale, ni de trouver ce sens en s'aidant de la *préface*. Ainsi donc, ce qui manque à la *scala* d'Amba Athanasios, se trouvera dans celle-ci avec la traduction. Et cependant, nous avons laissé quelques mots de côté, crainte que ce livre n'atteigne de trop fortes dimensions et qu'on ne veuille ni l'étudier, ni le regarder, ni y toucher. Disons que les mots omis n'offrent aucune difficulté, (f. 31^{v}) si on s'aide de la préface que nous avons également placée en tête de notre *scala* (1).

Il faut savoir que les livres canoniques, en passant du copte à l'arabe, ont subi un travail d'épuration sous la plume des grands traducteurs et des principaux interprètes. Quelques-uns ont pris un style élevé, fort éloigné du langage de la conversation courante. Cela arrive surtout dans les Epîtres pauliniennes. Si quelqu'un rencontre ces passages, qu'il n'en soit point rebuté et qu'il les laisse dans l'état de la première version, et, pour ainsi dire, sur le métier où on les a jetés et tissés; car il n'est pas facile de traduire tous les mots coptes dans un arabe compris de tout le monde. L'excuse de ces auteurs est l'habileté même dont ils ont fait preuve dans leurs versions arabes, surtout dans les versions authentiques. Je les en remercie. J'ai dit surtout dans les versions authentiques; car quelques-uns, (f. 31^{r}) pour donner plus de force et de clarté au style ont fait des additions fantaisistes et arbitraires parfaitement inutiles. Des savants chrétiens ayant trouvé ces versions les ont fondues en d'autres qui évitent

(1) Je ne sache pas qu'une *préface*, au sens technique du mot, c.-à-d. une grammaire abrégée, soit attribuée, par les manuscrits qui nous restent, à Abou Isḥâq Ibn al-'Assâl. L'auteur entend-il le mot « préface » dans ce sens? Si oui, ou bien il faut supposer qu'elle est perdue, — ce qui est peu probable, — ou bien il faut choisir parmi les *préfaces* anonymes dont nous aurons à parler plus loin; si non, il s'agit peut-être de quelques explications qui se trouvaient précisément dans la lacune de notre introduction. Il est remarquable, en effet, que tous les exemplaires de la *scala rimée*, à l'exception du codex 51, commencent *ex abrupto*, sans un mot de préface.

tout excès aussi bien que tout déficit. Ils ont même, quelques-uns du moins, indiqué leurs corrections dans le manuscrit lui-même au moyen de signes conventionnels.

J'étais à Damas, j'avais composé une *scala* comme celle-ci. Elle me fut volée, hélas! avec tous mes autres livres, dans un immense malheur qui frappa tous mes coreligionnaires. Cruelle catastrophe! Qui pourrait y tenir, s'il fallait encore marcher sous de pareilles ténèbres, dans une telle nuit? Mais heureusement, Dieu a éteint l'incendie, cassé les ailes des vautours, ébréché l'acier des haches, (f. **30**^{v}) coupé les griffes qui s'étaient plantées dans nos chairs! Si quelqu'un trouve cette *scala*, qu'il ne fasse point fond sur elle, qu'il s'en rapporte plutôt à celle-ci qui est, je crois, plus complète que la première et plus à même de satisfaire tous les besoins: tel a été du moins mon espoir dans ce nouveau travail.

En commençant la présente *échelle*, lorsque je voulus monter ses premiers degrés et m'élever jusqu'à ce lieu de délices, j'eus recours pour la construire et la dresser aux traducteurs les plus autorisés de notre temps et aux interprètes les plus habiles de notre pays. Ils tenaient en leurs mains les livres ecclésiastiques; je tenais de mon côté la version arabe; devant nous, était ouverte la *scala* du saint Evèque de Samannoûd. Tous les mots de cette *scala*, étaient tour à tour incrustés dans la nôtre, après comparaison (f. **30**^{r}) avec le texte copte original. Nous faisions attention à ceux qui avaient été laissés de côté et nous en faisions un choix: je veux dire moi et celui qui les collationnait avec le texte copte qu'il avait en main, tandis que j'en faisais autant avec le texte arabe. Lorsque, après examen, notre choix était fixé, nous les introduisions dans notre *scala* et les ajoutions à toutes ces perles que contenait déjà celle du Père précité. Ainsi fîmes-nous pour tous les livres liturgiques, ne négligeant que les termes faciles à comprendre, pour qui débute aussi bien que pour qui finit, au moyen de la *préface* et de toute la *scala*.

(f. **29**^{v}) Le premier de ces traducteurs, que je vis au couvent de Nahîna et qui m'aida à établir les degrés de cette *échelle*, à fixer les premiers traits de cette toile, à tracer les premiers linéaments de cette peinture, est le prêtre savant et vénérable, Wa'az al-Kofât Aboû'l-'Izz Ibn Moḫalleṣ. Il écrivit lui-même, dans la *scala*, le copte des quatre Evangiles

et de dix Epîtres pauliniennes. Les événements nous séparèrent et, depuis, jamais plus mon œil n'a rencontré le sien. Je partis donc du couvent de Nahîna et m'abouchai avec le Qass vénérable, 'Abd al-Masîḥ de Belbéis. C'est avec lui que je terminai la *scala* sur le plan que j'ai dit. Par une faveur divine, je fis ensuite la rencontre d'un ecclésiastique orné de toutes les vertus d'un saint, maître habile dans la traduction des deux langues, le copte et l'arabe, l'Evêque Amba Morcos, titulaire du siège de Sandoûb, (f. 29^{r}) — Dieu nous renouvelle ses bénédictions! C'était une nature franche, une âme droite et simple. Je lus devant lui toute la *scala*. Quand j'eus fini, je pris les feuilles sur lesquelles il avait écrit ses corrections et les gardai avec le parfum de son souvenir. Le sort nous sépara. Une entrevue de même nature avec le savant Evêque de Nesteraoueh et d'Athribe, Amba Abraham, amena de nouvelles corrections. Je résolus donc de livrer cette *scala* au public, dans l'intention de procurer la gloire de Dieu et l'utilité de la nation copte.

Après l'Evêque d'Athribe, je vis (f. 28^{v}) le chef distingué, le savant éminent 'Alam ar-Ri'âsat Aboû Isḥâq Ibrâhîm, fils du cheikh et chef vénérable Aboû't-Ṭana, fils du cheikh Ṣafî ad-Daoulat, secrétaire de l'émir 'Alam ad-Dîn Qaiṣar,—Dieu le conserve et fasse miséricorde à ses parents! Je lui fis prendre connaissance de cet ouvrage, il le trouva excellent. A cette occasion, il me dit que la *préface* de la *scala* de Sammanoûdî avait besoin d'être revue et retouchée. Il s'offrit à en faire une autre et l'appela *La contemplation*. Je vis également le cheikh vénéré et savant autorisé Al-Waǵîh Yoḥanna, fils du Qass vénérable Miḫâîl, fils du Qass Ṣadaqa de Qalyoûb,—Dieu le garde et fasse miséricorde à ses aïeux! Je lui montrai cette *préface*, il me déclara qu'elle avait besoin d'une nouvelle révision. Je lui demandai alors d'en composer une à lui. Il le fit et l'appela *La suffisance*. (f. 28^{r}) Fin du livre intitulé *Echelle rimée et or de ses mots purifié*. Le 1 Amšîr, 1336.....

Souviens-toi du copiste, le Christ se souviendra de toi dans son royaume. Amen! »

ABOÛ SÂKER IBN AR-RÂHEB (vers 1280).

ابو شـــاكر ابن الراهب ابي الكرم بطرس ابن المهذب

1. —*Préface copte-arabe* (1).

Paris, Bibl. Nat., *Copte.* 53, f. 36 v. 2ᵉ col. — 53 v. = Londres, Br. Mus., *Or.* 1325, f. 54 r. — 89 v.; *Add.* 24 050, f. 48 r. — 81 r. *fin*; *Curzon Collection* 148, f. ɹɹß r. — ꜫꜭ r. = Berlin, Königl. Bibl., *Ms. Orient. qu.* 518, p. 55-128 = Collection Rylands 53, f. 45r. — 80 r.

La liste d'Aboû'l-Barakât mentionne ainsi cet auteur après Ibn ad-Dohairî; Paris, Bibl. Nat., *Mss. ar.* 203, f. 116:

النشو بو شاكر السنى الراهب بن الريشة . جمع كتاباً وسمه بكتاب الشفاء في كشف مــا استقر من لاهوت المسيح واختفى قال انه يشتمل على ثلثه اصول وخاتمتين فرّع من كل اصــل فاتحة وتاوريات ونتيجة . وجمع تاريخاً تعب فيه وضمّنه كثيرًا من اراء المورّخين وزبــدًا اختص بعلوم الدين

« An-naśou (?) bou-Śâker as-sanî, fils d'Ar-Rîśat: Il a composé un ouvrage intitulé *Livre de la guérison pour découvrir le mystère caché de la divinité du Christ*. Ce livre, dit-il, contient trois principes et deux conclusions. Chaque principe se ramifie en préface, explications et conséquence. Il a composé aussi une histoire qui lui a coûté beaucoup; elle contient les opinions d'un grand nombre d'historiens, un précis substantiel des sciences de la religion. »

Dans cette énumération, il n'est pas question de grammaire. Les noms donnés à l'auteur présentent une forme bien hétéroclite. C'est à se demander s'il ne s'agit pas d'un autre personnage. Mais, nous l'avons déjà dit, la liste d'Aboû'l-Barakât est sujette à caution, et d'ailleurs tout doute s'évanouit devant la clarté du texte de l'introduction à la grammaire copte. L'auteur s'appelle lui-même : ابو شاكر ابن الراهب ابي الكرم بطرس ابن المهذب (Londres, Br. Mus., *Add.* 24 050).

(1) Le Supplément au grand catalogue des manuscrits arabes du Br. Mus., analysant le codex *Or.* 1325 dit au numéro VII: *Vocabulaire et préface* d'Aboû Śâker. A la vérité, la préface seule est d'Aboû Śâker, le vocabulaire qui suit est celui de Śams ar-Ri'âsat.

Il est diacre de l'église de la Sainte Vierge d'Al-Mo'allaqa, au Vieux-Caire. C'est donc bien le célèbre historien, plus connu sous le nom d'Ibn Râheb, qui écrivait dans la seconde moitié du XIII[e] siècle.

Des deux ouvrages cités par Aboû'l-Barakât, le premier est sans doute le *Livre de la démonstration,* dont il reste un exemplaire autographe, de 1268, à la Bibl. Nationale de Paris et trois manuscrits à la Bibl. Vaticane (1); le second est le fameux *Chronicon orientale,* composé, paraît-il, en 1257 (Br. Mus., *Or.* 1337), qui a déjà eu l'honneur de quatre éditions(2).

Aboû-Śâker est depuis longtemps connu comme historien, il ne l'était pas comme philologue.

Reçut-il lui aussi la visite d'Aboû Isḥâq Ibn al-'Assâl ? Ce n'est guère probable, il n'aurait pas manqué de le dire dans son introduction. Il semble même qu'il ne connaissait pas la *scala rimée* et qu'il n'avait entre les mains que les anciennes grammaires et les anciens vocabulaires (3). Comme Aboû Isḥâq, il parcourt ces ouvrages informes et touffus, où les mots s'entremêlent comme les lianes d'une forêt vierge. Comme Aboû Isḥâq, il souffre de ce désordre et veut rédiger un manuel pratique où l'on trouvera à l'instant le mot cherché.

A lire attentivement son introduction, il semble évident qu'il a en vue un vocabulaire. Le plan qu'il expose de son ouvrage ne cadre pas avec la grammaire qui nous reste de lui. Il veut disposer les mots par rimes et par ordre alphabétique, exactement comme Aboû Isḥâq Ibn Al-'Assâl. Il indique exactement ses sources qui sont au nombre de vingt-quatre; il promet de ne pas citer un mot sans indiquer la référence. Le début de sa grammaire annonce également un vocabulaire. Elle commence ainsi (cf. *infra*) : « Chapitre premier, *préface* du livre, dans laquelle on traite

---

(1) Mai, *Script. Vet. Nov. Coll.* IV : N° 104, écrit en 1282 ; N° 116, daté de 1571, mais copié sur un original de 1271 ; N° 117, daté de 1323, original de 1281.

(2) Paris, 1651, par Abraham Ecchellensis, seconde édition en 1685; Venise, 1729, par Joseph Simon Assemani; Beyrouth, 1903, par le P. Louis Cheikho, S. J. (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, curante J.-B. Chabot....).

(3) D'après les manuscrits qui nous restent, il composa sa grammaire, en 980 des Martyrs (1264). Il n'est pas certain qu'Aboû Isḥâq fût encore en vie. En tout cas, son vocabulaire n'avait pas eu le temps de se répandre.

premièrement des lettres isolées, de leur valeur, et des sens divers qu'elles reçoivent par le fait de leur accentuation. » Ce *premièrement* suppose un *deuxièmement* qui est la seconde partie de la *préface*. Mais ces deux parties ne sont que la *préface* du livre, le chapitre premier; il y avait donc un chapitre second qui était le *livre* lui-même, c'est-à-dire le vocabulaire. Or, aucun des vocabulaire coptes connus ne répond au signalement donné par Aboû Śâker lui-même. Ce n'est pas la *scala ecclésiastique* : elle ne suit pas l'ordre alphabétique ; ni la *scala rimée* : elle ne donne aucune référence ; ni la *scala improvisée* : elle suit l'ordre logique. Ce n'est pas la *scala* ṣa'îdique du codex 44 de Paris: elle ne suit pas l'ordre alphabétique ; ni une des deux petites *scalae* gréco-coptes des manuscrits 54 et 55 de Paris : elles n'ont aucune référence. Il faut donc penser que le vocabulaire d'Aboû Sâker est encore à trouver ou qu'il ne nous est pas parvenu.

Sa grammaire, comme nous l'avons dit, est divisée en deux parties. Après l'*introduction*, nous publierons en entier la première ; non, certes, qu'elle nous apprenne rien de nouveau sur la grammaire copte, mais parce que c'est une pièce unique en son genre dans toute la série des *préfaces* coptes du Moyen Age, et à cause des nombreux passages de l'Ecriture Sainte qui y sont cités avec référence. La seconde partie est une grammaire en tout semblable a celles que nous connaissons déjà. Elle est bien inférieure à la première, comme on pourra en juger par les fragments publiés. Je me demande même si elle constitue un progrès sur les anciennes et s'il n'y a pas plus de clarté et de netteté dans celle d'Amba Yoḥanna de Samannoûd. On est étonné de trouver tant de superficialité, de confusion, d'inexactitude même chez un auteur qui était un des hommes les plus instruits de son temps. Le copte était donc bien mort au début du XIV^{e} siècle, il avait cédé la place à l'arabe désormais seule langue parlée et seule langue écrite.

a). *Introduction à la Grammaire* d'Aboû-Śâker Ibn ar-Râheb.
(Londres, Br. Mus., *Or.* 1325, f. 54 sqq.).

بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد المجد لله الواهب العقل ومتممهُ. (en rouge)
المنعم بالعلم على عبيده من خلقه ومحييه المفيض روح قدسه على مختاريه واصفياه (en noir)

ومسيحييه. يمجده تمجيدًا مستمرًا يستغرق مداه ازمان (1) الدهور حالًا مستقبلًا. وما تقدمة به سواق الايام. ونشكره شكرًا مستمرًا يقصر عن نحواه تضاعف اضعاف حركات الافهام والسن الانام. وبعد فانا لما قصدنا الوقوف على ترجمة اللسان القبطي. المنقول الى اللسان العربي. لنستضي فيه عقولنا ونفهم به كتب مدهبنا ودينا. وجدنا ابا. فضلاء. واقواماً بعلمهم شاركوا الروحانيين فكانوا كملاء. وبافعالهم مازجوا السمايين فصاروا نبلاء. قد اهتموا بترجمان اللسان القبطي. ونظموا كتباً. واودع كلمنهم في كتابه. من الفنون العجيبة واللغات الغريبة. مما افترد به عن غيره ويميز فيه (2) بما شرحه وغيّره. ويغني الوقوف على كتاب كل منهم. عن شرح غرايبه وتبين معجزاته وعجايبه. فلمّا وقفنا على تلك الكتب وطالعناها. استدلنا منها على ان حفظ سيرها لا يغني الطالب. واستكمال جميعها عليه من اعزّ المطالب. ومع هدا ان العالم الفاضل والمبتدي الجاهل. اذا اشكل على احدهما كلمه وقدر اخراجه من كتبهم. فلا يعلم محلها منهم ولا يجد موضعها فيهم. الّا بعد استيعاب كشف جميعهم. وربما شدّ عليه كشفهم وسهى عنه فلا يجدها فيهم. فنظمنا هدا الكتاب منهم. وحققناه وبيننا من كتب العتيقه والحديثه الشرعيه وغيرها. ورتبناه على قوافي الحروف واوايلها. حتى لا تتقدّم كلمه على كلمه تكون قبلها. ولا تطلب في غير رتبتها ولا توجد في غير موضعها. واستشهدنا في تلك الكتب قبالة كل كلمه باسمها وموضعها في التقفيه. على ما تحقق من حروف الاسم المجرد من ساير العلامات. وتلونا بما صح في اللغه كتابته به من الحروف على اختلاف الروايات. فاما ما ظهر في النقل من غلط النساخ فابقيناه بحاله في مواضعه. بعد رسمه بخطة حمره. وانا عوض ؟ في هذه النسخة بدوارة صغيرة وهي هكذا ⓞ لاحتمال ان يوجد فيظن الطالب بتغيير حروفه تغيير معانيه ايضاً. كما يوجد في كثير من الاسما المتشابهة في اللفظ والمتباينة في الخط. وجعلناه قسمين. احدهما على الاسما المجردة من العلامات بعد المقدمة ولوازمها وما يتلوها. ليهون على الطالب الوقوف عليه وحفظه. والثاني على تلك الاسما باعيانها ومواضعها واعدادها واسما كتبها. ويتلو كل اسم منها ما ورد منه مركباً في الكتب على اختلاف تراكيبه. من الاسما والافعال والحروف. ليتبين منه صحيح اللغه على اختلاف معانيه فيها. وينتفع به من يقصد تحقيق ما اختلف عليه منها. وعدت الكتب المنزلة فيه اربعه وعشرين كتاباً. فمن وجد في غيرها شياء خارجاً عن ما

---

(1) *Add.* 24 050 زمان.

(2) *Add.* 24 050 يبرز فيه قيمة ما شرحه.

اوردناه واختار ايراده . فليورده في مواضعه ولـه اجره . وهي اول سلم اسقف سمنود . تاني سلم اسقف سخا . تالت سلم ابن رحال . رابع المزامير خامس رسايل بولس . . . سـادس القتالقون . سابع ابركسيس . تامن الاربع اناجيل . تاسع الابوغالسيس . عاشر نبوات البصخه . حـادي عشر الدكصولوجيات . تاني عشر قصة سوسنه . تالت بختنصر والثلثة فتيه . رابع عشر الثلات قداسات . خامس عشر الاجبيّة . سادس عشر قدّاس الميرون . سابع عشر قدّاس القاليلاون . تامن عشر تكريز البطاركة . تاسع عشر تكريز الاساقفه في كراسيهم . العشرين القدّيس سرجيوس . حادي وعشرين عجايب بوقير . تاني وعشرين برباره . تالت وعشرين القطـاس . رابع وعشرين الكنوز لكيرلّص . ودلك مما اهتم بجمعه ونظمه . العبـد الحقير في الشمامسة . بكنيسة الست السيـدة مرتمريم الطاهره البتول بالمعلّقة بمصر . ابو اشاكر (1) ابن الراهب ابي المكرم . بطرس ابن المهـذّب . وهو يسأل كل من وقف عليه ان يتجاوز عنا جناه . ويطلب من الرب الاله غفران خطاياه . ليجازي كما قال في انجيله المقدس . عوض الواحد ثلثين وستين وماه . في ملكوت السماوات . وكان ابو شاكر نجازه في سنة تمانين وتسعمايه للشهدا الاطهار . رزقنا الله صلواتهم امين . واما نقلت هده النسخه السقيمة (2) في سنه الف وخمسمايه وتمانية عشر للشهدا (3) ١٩ شهر بشنس .

على يد الحقير اسير خطاياه مينا بالاسم راهب . بدير ابونا انطونيوس .

---

(1) Sic, *Add.* 24 050 lit . ابو شاكر

(2) *Add.* 24 050 . المستقيمة

(3) En chiffres coptes cursifs.

Traduction.

« Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, en un seul Dieu. Gloire à Dieu qui donne l'intelligence et l'enrichit, qui accorde la science à ses serviteurs, parmi ses créatures, et à ses amis ; qui répand l'esprit de sa sainteté sur ses élus et ses oints, pour sa gloire perpétuelle, gloire qui embrasse la durée des siècles, le présent et l'avenir et tout le cours des jours. A lui éternelle gratitude que ne peut exprimer ni aucune activité de l'esprit, ni aucune parole humaine.

Or donc, nous avions résolu de nous livrer à la traduction du copte en arabe, pour y puiser la lumière de notre esprit et l'intelligence des livres de notre religion. Nous avons trouvé plusieurs manuels sur ce sujet. Ils sont l'œuvre de Pères éminents ou de laïques qui rivalisaient de science avec les ecclésiastiques. C'étaient des hommes parfaits, doués de qualités supérieures, dont la conversation était au ciel. Chacun a son traité, chacun se distingue de son devancier par de nouvelles méthodes et par l'interprétation des langues étrangères. Chacun fait valoir l'excellence de ses explications et de ses modifications. A la simple lecture on les comprend, rien de curieux à commenter, rien d'insolite à mettre en lumière. Tous ces livres, nous les avons étudiés, nous les avons examinés attentivement et nous sommes arrivé à cette conclusion que l'étudiant a peu de profit à suivre leur méthode et qu'il lui est difficile de les posséder tous. En outre, qu'un savant déjà avancé aussi bien qu'un débutant vienne à être embarrassé par un mot et qu'il veuille le chercher dans leurs ouvrages, il ne saura où le prendre et il ne parviendra à le trouver qu'après en avoir parcouru toutes les pages. Ce travail ne lui semblera-t-il pas trop dur et ne laissera-t-il pas de côté et les mots et les livres ?

Nous avons donc composé ce livre en nous aidant de ces auteurs. Nous en avons appuyé et démontré toutes les assertions par les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament et par d'autres. Nous l'avons disposé par rimes et par ordre alphabétique. Chaque mot y est à sa place, non avant ; c'est là qu'il faut le chercher, là qu'on le trouvera. Il y est porté dépouillé de tous les signes qui l'affectent ; devant lui, nous avons mis la référence aux livres précités en indiquant le nom du livre et l'endroit du

mot. Nous avons placé ensuite les différentes variantes permises dans la langue. Quant aux termes qui semblent avoir été mal transcrits par les copistes, nous les avons laissés tels quels, après les avoir notés d'un trait rouge, et dans cette présente copie nous les avons marqués d'un petit cercle fait ainsi (1), cela de peur qu'un lecteur ne vienne à les rencontrer et ne pense que le changement dans les lettres produit aussi un changement dans le sens, comme il arrive pour beaucoup de mots analogues dans la prononciation, mais bien éloignés dans l'écriture. Nous avons divisé notre travail en deux parties, la première comprend les mots dépouillés de leurs préfixes et de leurs suffixes. Ainsi il sera facile à l'étudiant et de les trouver et de les retenir. La seconde contient les mêmes mots avec la référence aux livres d'où ils sont extraits. Chaque mot est suivi des diverses constructions qu'il peut avoir avec les noms, les verbes et les particules, constructions toutes empruntées aux mêmes textes. C'est ainsi qu'apparaîtront ses différents sens et qu'on se fera une idée vraie de la langue. Si, à ce sujet, quelqu'un a des doutes cette méthode servira à les éclaircir.

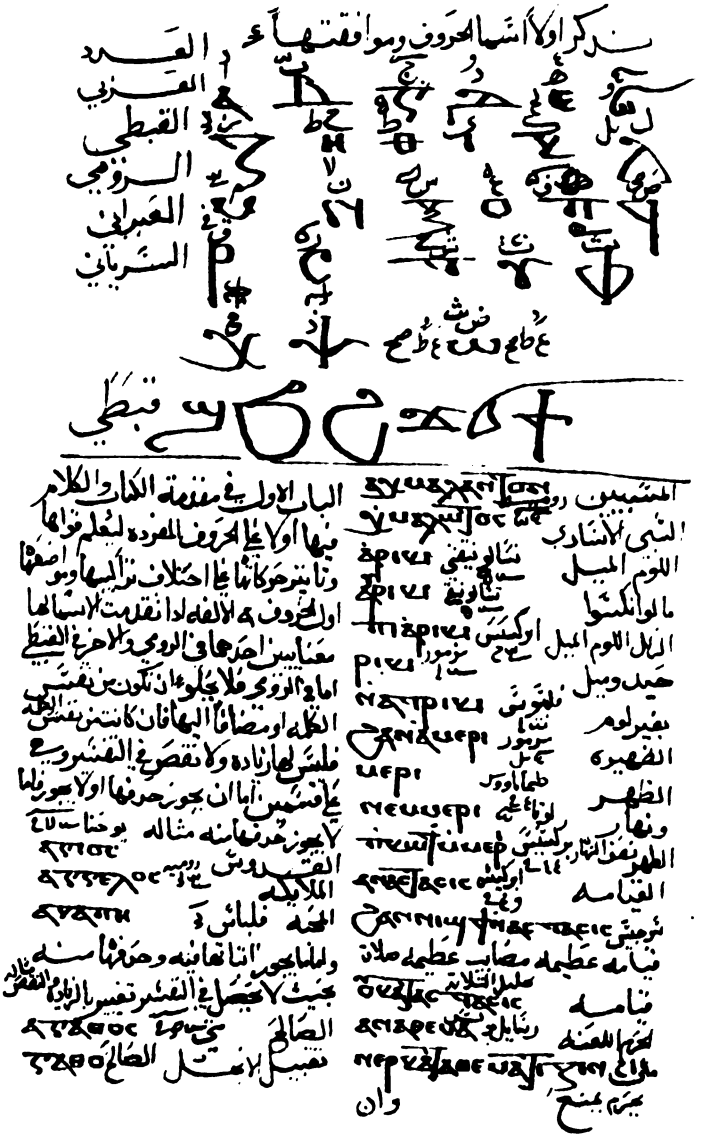
Les livres utilisés pour mon traité sont au nombre de vingt-quatre. Quiconque trouvera dans d'autres quelque mot qui ne soit pas ici et qu'il veuille l'y introduire, qu'il le mette à sa place, il en sera récompensé. Voici donc nos sources :

1. La *scala* de l'Evêque de Samannoûd ; — 2. La *scala* de l'Evêque de Sahâ;—3. La *scala* d'Ibn Rahâl;—4. Les Psaumes;—5. Les Epîtres de St Paul; —6. L'Epître catholique;—7. Les Actes;—8. Les quatre Evangiles;—9. L'Apocalypse;—10. Les prophéties de la Semaine sainte;—11. Les doxologies;— 12. Susanne ; — 13. Nabuchodonosor et les trois enfants ; —14. Les trois Messes ; — 15. Les Heures (2) ; — 16. La Messe du Saint Chrême ; — 17. La Messe de l'huile sainte ; — 18. La Consécration des Patriarches ; — 19. La Consécration des Evêques et leur intronisation ; —20. St Sergius;— 21. Les miracles de St Cyrus.— 22. Ste Barbâra ; —23. L'Epiphanie et le Baptême de Notre-Seigneur ; — 24. Le livre des trésors, par St Cyrille.

---

(1) Le signe typographique que nous employons ici correspond imparfaitement à la notation conventionnelle du manuscrit.

(2) اجبية « les Heures », pluriel arabe du mot ⲁϫⲡ « heure ». Ce mot s'emploie,



Grammaire d'Aboû Śâkir Ibn ar-Râhib, première page.
(Paris. Bibl. Nat., *Ms. Copte* 53, folio 37 verso)

Celui qui s'est occupé de réunir et de composer cela, c'est l'humble serviteur parmi les diacres de l'église de Notre-Dame, la Vierge pure, Marie, à Al-Mo'allaqa au Caire, Aboû Śâker Ibn ar-Râheb, abî'l-Moukarram Boutros, ibn al-Mouḥaddab. Il prie tous ceux qui le liront de ne pas faire attention à ses fautes et de demander au Seigneur Dieu pardon de ses péchés. Il en sera récompensé, comme a dit le Seigneur dans son saint Evangile: pour un, il recevra trente et soixante et cent, dans le royaume des cieux. Terminé, l'an 980 des Saints Martyrs. Dieu nous accorde le bénéfice de leurs prières! Cette misérable copie à été faite, l'an 1518, le 19 du mois de Bachons, par le pauvre pécheur Mina, religieux au couvent de notre père Antoine. »

b). *Grammaire copte-arabe* d'Aboû Śâker Ibn ar-Râheb.

(Immédiatement après l'introduction, vient l'alphabet reproduit ci-contre (Pl. I). Nous suivons, à partir d'ici, le manuscrit de Paris, parce qu'il semble plus complet (1). Paris. Bibl. Nat., *Ms. copt.* 53.

---

en effet, pour désigner les heures canoniques: ⲧⲉⲣⲓⲁ ϣⲟⲙⲧ « tierce », ⲧⲉⲝⲓⲕⲟⲟⲧ « sexte », etc.

(1) Le fac-similé ci-contre reproduit, avec l'alphabet, une page complète du manuscrit (fol. 37 verso). On pourra juger par là et de l'écriture et de la méthode adoptée dans la disposition des matières. Il y a double colonne : les mots coptes sont toujours à la ligne, à gauche ; leur traduction arabe, à la ligne, à droite ; entre les deux, quelquefois au-dessus du copte, se trouve la référence en chiffres coptes cursifs. Assez souvent l'explication arabe prend plusieurs lignes qui s'étendent sur toute la largeur de la colonne.

L'alphabet, comme on le voit, donne trois sortes de signes : les lettres coptes, les lettres arabes qui ont une valeur numérique, et les chiffres coptes cursifs, au nombre de 27, comprenant les unités, les dizaines, les centaines et mille. Les six dernières lettres, exclusivement égyptiennes, ne sont pas employées dans la numération.

Les chiffres coptes cursifs sont d'un usage fréquent dans les manuscrits anciens et modernes. Leur valeur est bien connue. On remarquera les deux formes correspondant à ϫ (600) et à ⳱ (700), elles diffèrent sensiblement de celles que donnent les grammaires. Les nombres 900 et 1000 sont écrits deux fois, à droite et à gauche de ϖ.

Les lettres arabes sont disposées d'après l'ordre de leur valeur numérique et

(fol. 37 verso, col. 1) الباب الاول (1)

في مقدمه الكتاب والكلام فيها اولا علي الحروف المفرده ليعلم قواها وتاثير حركاتها علي اختلاف تراكيبها ومواضعها

(Première partie)

اول الحروف ⲁ الالفه

اذا تقدمت الالما لها معنايين احدها في الروي والاخر في القبطي اما في الروي فلا يخلوْ ان تكون من نفس الكلمه او مضافًا اليها فان كانت من نفس الكلمه فليس لها زياده ولا نقص في التفسير وهي علي قسمين اما ان يجوز حذفها او لا يجوز فاما لا يجوز حذفها منه مثاله

ⲁⲅⲓⲟⲥ	يوحنا ١٥٣	القدوس
ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ	روميه ٤٨	الملايكه
ⲁⲅⲁⲡⲏ	فليبس ٧	المحبه

واما ما يجوز اثباتها فيه وحذفها منه بحيث لا يحصل في التفسير تغيير بالزياده والنقص مثاله

ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ	متى ١٩٢	الصالح
ⲅⲁⲑⲟ	تقبيل الانجيل (2)	الصالح
(col. 2) ⲁⲭⲣⲁⲗⲁⲓⲧⲟⲛ (3)	روميه ٨٦	المسيين
ⲁⲭⲣⲁⲗⲱⲧⲟⲥ		السبي الاساري
ⲁⲣⲙⲓ	تسالونيقي ٩٣	اللوم الميل
ⲁⲧⲣⲙⲓ	تسالونيقي ٩٣	مالوا نكسوا
ⲡⲓⲁⲣⲙⲓ	إبركسيس ٣٤٠	الزال اللوم الميل
ⲣⲙⲓ	مزمور ١٣	حيد وميل

---

n'offrent aucune difficulté, il suffit de constater que, pour quelques-unes, les points diacritiques ont été omis.

L'indication marginale العدد . . . العبراني السرياني signifie simplement que ces langues ont le même principe de numération par les lettres *a*, *b*, *ǵ*, *d*, etc.

(1) Pour plus de clarté, je mettrai les titres en relief ; dans le manuscrit, ils se confondent avec le texte. Je mets entre parenthèses les références que j'ai identifiées. Celles de l'auteur se rapportent aux divisions employées dans les manuscrits orientaux. — Le Ms. porte le trait usuel indiquant les abréviations ; nous ne l'avons pas reproduit.

(2) « Baiser de l'évangile », c'est probablement une prière de la Messe. Cette forme curieuse ⲅⲁⲑⲟ se trouve dans tous les manuscrits.

(3) C'est probablement l'infinitif αἰχμαλωτεῖν (Rom. 7[23]). Le suivant est αἰχμάλωτος. L'accent indique une voyelle prosthétique.

ⲛⲁⲧⲣⲓⲕⲓ (1)	فليوس ١٢	بغير لوم
ⲫⲁⲛⲁⲙⲉⲣⲓ	مزمور ٣٦	الضهيره
ⲙⲉⲣⲓ	طاتاووس ١٠٥	الظهر
ⲡⲉⲙⲙⲉⲣⲓ	لوقا ٦	وضار
ⲡⲕⲱϯ ⲙⲙⲉⲣⲓ		الظهر نصف النهار بركسيس ١١٥
ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ	ابركسيس ١٢٤	القيامه
ⲫⲁⲛⲓⲱϯ ⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ (2)	سرجيس	قيامه عظيمه مصايب عظيمه
ⲟⲩⲕⲁⲧⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ (3)	صلاة حليل التلاته	قيامه
ⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁ	رسايل بولس	الحرم اللعنه
ⲡⲉⲣⲕⲁⲧⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲓⲛ (4)	مق ٣١٥	بحرم يمنع

(f. 38 recto, col. 1)

وان كانت مضافه فهي حرف نفي تجعَل الحسَن قبيحَ والقبيحَ حَسنا وتنقل الشي ضده مثاله

ⲛⲓⲁⲛⲟⲙⲟⲥ	بطرس ٢	مخالفي الناموس
ⲁⲛⲟⲙⲟⲥ	مزمور ٩	الناموس
ⲁⲥⲉⲃⲏⲥ		المنافق غير العابد
ⲥⲉⲃⲏⲥ (5)	طاتاووس ٥	العباده
ⲁⲁⲟⲕⲓⲙⲟⲥ	روميه ١٤	غير مجرب
ⲧⲁⲟⲕⲓⲙⲏ	روميه ٢٢	التجربه
ⲧⲁⲥⲣⲏⲗ	لوقا ٢	العاقر
ⲥⲣⲏⲗ (6)	لوقا ٣١٦	الجالا (7)

ولما القبطي فهي اما ان تتقدم الاسا والافعال فان تقدمت الاسا فهي على قسمين فان كانت الاسا الاعلام دلت على خبر المخبر وخبر فعل ماض مثاله

ⲉⲧⲁ ϥϯ ⲙⲉⲡⲣⲓⲧⲟⲩ	تسالونيقي ٦	الذين احبهم الله

(1) Forme régulière ⲛⲁⲧⲁⲣⲓⲕⲓ. L'auteur semble confondre les deux racines, ⲁⲣⲓⲕⲓ *blâme* et ⲣⲓⲕⲓ *incliner*, *inclination*.

(2) *Sergius* : il cite, en effet, la vie de ce saint parmi ses sources. Le mot grec ne peut être que ἔκστασις.

(3) Renvoi à une prière liturgique que je ne puis identifier.

(4) ⲡ-ⲉⲣ-ⲕⲁⲧⲁⲑⲉⲙⲁⲧⲓⲍⲓⲛ.

(5) σέβας ou σέβησις.

(6) Le mot ⲥⲣⲏⲗ n'est pas copte ; l'auteur a dû croire que l'adjectif simple ⲁⲧⲥⲣⲏⲗ (Luc 23[29]) *stérile* était composé de ⲁⲧ privatif et de ⲥⲣⲏⲗ.

(7) جالى.

العالم ابغضهم	لوقا ٢٤٩	ⲁ ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲙⲉⲥⲧⲱⲟⲩ
الزمان قرب	يعقوب ٤٦ يوحنا ٢٤٠	ⲁ ⲡⲓⲥⲛⲟⲩ ϩⲱⲛⲧ
الارض انبتت		ⲁ ⲡⲓⲕⲁϩⲓ ⲣⲱⲧ
قلبهم حزن جدًا	مق ٢٩٦	ⲁ ⲡⲟⲩϩⲏⲧ ⲙⲙⲁϩ ⲉⲣⲁⲩⲱ
اليهود قتلوه	سرجيس	ⲁ ⲡⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ϩⲟⲃⲃⲉϥ
الرجل تكلم		ⲁ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲥⲁⲍⲓ
الرجال تكلموا		ⲁ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲥⲁⲍⲓ
المرأه تكلمت		ⲁ ϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲥⲁⲍⲓ

وان تقدمت اسما الافعال وتسمى المصادر ابطلت قوتها وصارت لها نافية سالبه وتفعل فعلها الي ضده مثاله

الظلم الشر الغش	بطرس ١٣	ⲕⲁⲕⲓⲁ
العدل غير الظلم عدم الشر		ⲁⲕⲁⲕⲓⲁ
النير مظلمين	رومیه ٨٧	ⲛⲓⲁⲧⲕⲁⲕⲓⲁ

(col. 2)

وان تقدمت الفعل تبعها احد الحروف ضمير الفاعل والمفعول وهي ثمانية علامات

قرنتيه ٤٢	ⲓ. ⲛ. ϥ. ⲕ. ⲥ. ⲣⲉ. ⲧ. ⲡⲉⲧⲉⲛ

جعلت الفعل ماضيًا ابدًا واستدعت خبر الفاعل والمفعول مثاله

خلصت من يديه	ابركسيس ٢٣٠	ⲁⲛⲟϩⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲛ ⲛⲉϥⲍⲓⲍ
تكلمنا مع النسوه		ⲡⲁⲛⲥⲁⲍⲓ (1) ⲙⲉⲛ ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ
تكلم الرجل		ⲁϥⲥⲁⲍⲓ ⲛⲍⲉ ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ
وجد	مزمور ١٣	ⲁϥⲍⲓⲙⲓ
جلست	مزمور ٩	ⲁⲕϩⲉⲙⲥⲓ
وجدت الامراه		ⲁⲥⲍⲓⲙⲓ ⲛⲍⲉ ϯⲥϩⲓⲙⲓ
ولدت ابنًا	لوقا ٤	ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲛⲟⲩϣⲏⲣⲓ
ولدتي لنا عمانويل		ⲁⲣⲉⲙⲓⲥⲓ ⲙⲁⲛ ⲛⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ
نظروا	مزمور ٣٤	ⲁⲧⲡⲁⲧ
قالا فباطل امتم	قرنتيه ٧٤	ⲓⲙⲙⲏϯ ϩⲓⲕⲏ (2) ⲁⲣⲉⲧⲉⲡⲁϩϥ

واذا دخلت علي اسم بعد احد حروف التعريف وهم ثلاث علامات وهم هذا الثلاثه المذكر المفرد:
ⲡ : ⲧ : ⲫ اضافت ذلك الاسم الي نفس المتكلم مثاله

كلمتي كلامي	يوحنا ٧٩	ⲡⲁⲥⲁⲍⲓ
طريقي سبيلي	مزمور ١٣٨	ⲡⲁⲙⲙⲱⲓⲧ

---

(1) L'auteur confond ici l'imparfait avec le parfait ; ⲡⲁⲛⲥⲁⲍⲓ *nous parlions*, il faudrait ⲁⲛⲥⲁⲍⲓ *nous avons parlé*.

(2) Εἰ μή τι εἰκῇ.

وفي المونث المفرد مثاله

ⲧⲁⲛⲧⲟⲗⲏ (1)	وصيتي	يوحنا ١٣٥
ⲧⲁⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲁ	شهوتي	مزمور ١١٠

وفي جمع المذكر والمونث مثاله

ⲛⲁⲥⲛⲏⲟⲩ	أخوتي	رومیه ٤٨
ⲛⲁⲥⲩⲩⲉⲗⲏⲥ	اقاربي انسباي	رومیه ٤٨

(fol. 38 verso, col. 1)

حرف الكمه ⲕ

اذا اجتمعت كمتين ابدل الاولي بالاي ⲉ

حرف الاي

اذا كانت منقوطه فهي من حروف الجر والنصب والعطف ولام الضافه حروف الجر مثاله

ⲯⲱⲡⲓ ⲉⲕⲕⲁⲧ ⲉⲡⲉⲕⲁⲗⲧⲓⲁⲓⲕⲟⲥ (Mt. 5[25]) ٣٦ كن متفها من خصمك متى

ⲙⲏⲧⲯⲩⲭⲏ ⲟⲩⲟⲧ ⲁⲛ ⲉⲧⲃⲏ (Mt. 6[25]) ٣٩ افضل من الماكل متى

والي ٢٠٦ ١٢٨ ١١٦ ١٠٤ ٩٥ ٩٣ ٩٠

ⲟⲩⲟⲩ ⲉⲧⲁⲩϫⲟⲩⲱⲧ ⲉⲓⲏ ⲉⲧⲃⲉⲙⲙⲓ ⲙⲡⲉⲩⲕⲱⲧ ولما نظر الي

الجلوس حولـه مرقس ٣٥ ١٣٩

ⲁⲥⲱⲉ ⲛⲁⲥ ⲃⲉⲛ ⲟⲩⲓⲏⲥ ⲉⲡⲓⲓⲁⲛⲧⲱⲟⲩ (2) ⲉ ⲟⲩⲃⲁⲕⲓ ⲛⲧⲉ ⲓⲟⲩⲇⲁ

ومضت مسرعه نحو الجبل الي مدينت جودا (Luc 1[39])

وفي ⲉ عبرانين ١٠٠ ١٢٢ ١٢ (3) ١٠٧

ⲟⲩⲟⲩ ⲛⲉⲟⲩ ⲫⲱⲩ ⲁⲩⲉⲣⲯⲱⲣ ⲉⲛⲁⲓ ⲙⲡⲁⲓⲣⲏⲧ

وهو ايضا اشترك في هولا هكذا (Hébr. 2[14]) ٣٦

ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲁϥⲓ ⲉⲣⲱⲙⲏ ⲁϥⲓⲛⲥ ⲉ ⲕⲱⲧ ⲛⲥⲱⲓ

بل لما جاء الى رومیه اسرع في طلبي طاتاووس ٣ (Tim. 1[17]) ١١٤

حَتي ⲉ ابركسيس ١٣٢

ⲁⲛⲟⲕ ⲛⲓⲙ ⲁⲉ ⲉⲧⲁⲫⲛⲟ فمن انا حَتي امنع

وعلي ⲉ متى ٦ (Mt. 2[18])

ⲣⲁⲭⲏⲗ ⲉⲥⲣⲓⲙⲓ ⲛⲛⲉⲥⲱⲛⲣⲓ راحيل تبكي علي بنيها

١٣٥ ٢٠٧ ٣٢ ٣٥ ١١٨

---

(1) Ἐντολή.

(2) Forme régulière ⲡⲓⲁⲛⲧⲱⲟⲩ.

(3) Sur le manuscrit, le premier chiffre à gauche est 7, le second 100. Je suppose que c'est une faute.

ⲛⲓⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲛⲓⲁ̀ϫⲱ ⲛⲓⲙ ⲁϥⲧⲁⲙⲉⲑⲏⲛⲟⲩ ⲉ̀ⲫⲱϯ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲁ-
ⲧϩⲏ ⲙ̀ⲡⲓ (col. 2) ϫⲱⲛⲧ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ

يا اولاد الافاعي من دلكم علي الهرب من الغضب الاتي لوقا ٨ (Luc 3^{7})

من e ٣٩٦ ١٠٠ ١٤٧ ٥٢ ٧ متى ١١٠ (Mt. 11^{25})

(ϯ)ⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲫⲓⲱⲧ ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙ ⲡⲕⲁϩⲓ ϫⲉ ⲁⲕ-
ϩⲉⲡ ⲛⲁⲓ ⲉ̀ ϩⲁⲛⲥⲁⲃⲉⲩ

اعترف لك ايها الرب رب السما والارض لانك اخفيت هدا عن الحكماء ١٣٣

ϫⲉ ϯϣⲉⲛⲑⲏⲛⲟⲩ ϩⲱ ⲉ̀ⲟⲩⲥⲁϫⲓ — انا اسالكم عن كلمه لوقا ١٤٠

ϣⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲉⲛϩⲩⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ (Hébr. 13^{24})

اسالوا جميع مدبريكم عبرانيين ٦٠

والبا e متى ٧٠ (Mt. 9^{4})

ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ ⲉⲑⲃⲉ ⲟⲩ ⲧⲉⲧⲉⲛⲙⲟⲕⲙⲉⲕ ⲉ̀ϩⲁⲛⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ ϧⲉⲛ
ⲛⲉⲧⲉⲛϩⲏⲧ ٩ ٩٠ ١٠٠ ١٠٢ ١٧٣ ١٣٥ قال لمادا تفتكرون بالشر في قلوبكم
ⲉ̀ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁϩϯ ⲅⲁⲣ ⲉ̀ⲙⲱⲩ̀ⲥⲏⲥ ⲛⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲛⲁϩϯ ⲉ̀-
ⲣⲟⲓ ϩⲱ̀ ⲡⲉ — فلو كنتم امنتم بموسي امنتم بي ايضا يوحنا ٤٥ (Jean 5^{45})

اللام e متى ١٢٨ ٨٩ ١٢٠ (Mt. 12^{42})

ϯⲟⲩⲣⲱ ⲛ̀ⲧⲉ ⲥⲁⲣⲏⲥ ⲁⲥⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲛⲉⲁⲧ ⲙ̀ⲡⲕⲁϩⲓ ⲉ̀ⲥⲱⲧⲉⲙ
ⲉ̀ϯⲥⲟⲫⲓ̀ⲁ ⲛ̀ⲧⲉ ⲥⲟⲗⲟⲙⲱⲛ

ملكت اليمن اتت من اقصى الارض لتسمع من حكمت سليمان ١٣٦ (fol. 39 recto, col. 1)

ⲉⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲁⲓⲓ̀ ⲉ̀ϯⲱⲙⲥ ϧⲉⲛ ⲟⲩⲙⲱⲟⲩ — من اجل هذا اتيت انا لاعمد بالما

الحروف التي تنصب ان ولن وكي وادا وان

ϫⲉ ̀ⲫⲣⲉϥϯⲥ̀ⲃⲱ ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣ ⲉ̀ⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲟⲩⲙⲏⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲕ

يا معلم نريد ان نراه اية منك يوحنا ١٤ (Mt. 12^{38})

ⲟⲩⲟϩ ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲉⲣⲥⲕⲁⲛⲇⲁⲗⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲁⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲉⲑ-
ⲛⲁϩϯ ⲛⲁⲛⲉⲥ ⲛⲁϥ ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲉ̀ⲉϣ ⲟⲩⲱ̀ⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲩⲗⲱⲛ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ

ومن مشكك احد هولاي الصغار المومنين فخيرًا له ان يعلق حجر الرحا في عنقه مرقس ٩٩ (Mc. 9^{41})

انما e العبرانيين ٢٥ (Hébr. 8^{3})

ⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉ̀ϣⲁⲩⲭⲁϥ ⲉⲑⲣⲉϥⲉⲛⲧⲁⲓⲟ̀ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ

لان كل رئيس كهنة انما يوضع ليقدم القرابين

انه e لوقا ٢٣٦

ϫⲉ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲛⲁϩϯ ⲉ̀ⲛⲏ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ⲉ̀ⲁϥⲧⲱⲛϥ

لانهم لم يومنوا بالدى راوه انه قام (Mc. 16^{14})

ⲉⲁⲣⲉⲧⲉⲗⲱⲉⲡ ⲙⲙⲁⲣ ⲉⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲧⲁⲓ (1) ادا ما حزنتم قليلا
ⲉⲁⲣⲕⲱⲣⲣ ⲙⲉⲗ ⲙⲫⲙⲟⲩ (2 Tim. 1[10]) ادا بطل الموت طماتاووس ١٤ ٢٠

ⲉⲁⲣⲉⲣⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲩⲗⲟⲩⲧⲉⲩⲥⲟⲉ (2) ⲛⲧⲉⲣⲯⲩⲭⲏ
(col. 2) (Phil. 2[30]) ادا استهان بنفسه

ⲉⲁⲣⲁⲩⲧⲟⲩ ⲛⲣⲓⲣⲏⲗⲏ ⲉⲃⲟⲗ ⲅⲓⲧⲉⲛ ⲡⲓⲥⲏⲗⲟⲩ ⲛⲧⲉ ⲡⲉⲣⲥⲧⲁⲩ-
ⲣⲟⲥ (3) (Colos. 1[20]) ادا قد جعلهم مصطلحين بدم صليبه
ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲁⲣⲁⲓⲣ ⲉⲁⲣⲉⲗⲣ ⲉⲡⲱⲱⲓ ⲛⲟⲩⲥⲟⲛ
(Hébr. 7[27]) البرانيين ٢٣ لان هذا قد فعله ادا رفع نفسه مره
ⲉⲁⲣⲉⲣⲅⲏⲧⲥ ⲓⲥⲭⲉⲗ ⲡⲓⲱⲱⲥ ⲛⲧⲉ ⲓⲱⲁ
(Act. 1[22]) ابركيس ٦ ادا ابتدي من معموديه يوحنا
ⲉⲁⲣⲧⲟⲩⲛⲟⲥⲣ ⲉⲃⲟⲗϩⲉⲗ ⲙⲛ ⲉⲟⲩⲱⲟⲩⲧ
(Act. 13[30]) ابركيس ٣٣٥ ادا اقامه من بين الاموات
ادا قد ea (Hébr. 6[10]) البرانيين ١٧
ⲉⲁⲧⲉⲧⲉⲗⲱⲉⲙⲱⲓ ⲛⲛⲓⲁⲉⲓⲟⲥ ادا قد خدمتم الاطهار
ادا e (Mt. 10[17]) مق ١٩٣
ⲭⲉ ⲫⲣⲉⲣⲧⲥⲃⲱ ⲛⲁⲓⲁⲑⲟⲥ ⲟⲩ ⲡⲉ ⲉⲧⲗⲁⲁⲓⲣ (4) يا معلم صالح مادا اعمل
ⲙⲫⲣⲏⲧ ⲉⲧⲥⲱⲧⲉⲙ ⲧⲧⲅⲁⲡ (Joh. 5[30]) يوحنا ٤٢ مثلما اسمع ادين
ⲉⲡⲧⲱⲃⲅ ⲉⲁⲗⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲡⲉⲧⲉⲗⲗⲁⲅⲧ ونصلي لما سمعنا بامانتكم
(Col. 1[3]) قولصايص ١
ⲇⲉⲗ ⲥⲱⲙⲥ ⲅⲁⲣ ⲗⲉⲙ ⲟⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲗⲁⲩⲱⲟⲛ ⲛⲇⲣⲏⲓ ⲛⲇⲏⲧⲟⲩ
(Petr. 2[8]) بطرس ١٠ لانه كان يشظر ويسمع لما كان يذبح
حروف العطف e الواو (Luc 1[22]) لوقا ١٤٢
ⲉⲉⲣⲫⲙⲉⲧⲓ ⲙⲡⲉⲩⲗⲁⲓ ودكر رحمته ١١٥ ٤٠٣
ⲉⲁⲥϫⲟⲥ ⲗⲁⲥ ⲭⲉ ⲫⲧⲁⲓ ⲗ- (f. 39 verso, col. 1) -ⲭⲉ ⲡⲓⲣⲉⲩⲧⲥⲃⲱ
ⲟⲧⲟⲩ ⲭⲙⲟⲧⲧ ⲉⲣⲟ (Joh. 11[28]) فقالت لها ان المعلم هو هنا وهو يدعوك يوحنا ٩٤

(1) Il faut ⲛⲟⲩⲕⲟⲩⲧⲁⲓ *un peu*.

(2) Παραβολεύτεσθαι.

(3) ⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ écrit avec la sigle ordinaire.

(4) e n'est pas interrogatif ; dans l'exemple cité, c'est ⲟⲩ ⲡⲉ *quid est* qui signifie مادا ; e est le relatif.

ⲉ̀ⲁⲩϩⲓⲱⲛ ⲉ̀ⲣⲱⲟⲩ (Mc. 15^{24}) مرقس ٢٢٢ واقترعوا عليهم

القا ⲉ بطرس ١٣ (1 Petr. 2^{1})

ⲉ̀ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲭⲱ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲛ̀ⲕⲁⲕⲓⲁ̀ ⲛⲓⲃⲉⲛ فاتركوا منكم كل شر

واما ⲉ متى ٢٠٢ (Mt. 20^{23})

ⲉ̀ϩⲉⲙⲥⲓ ⲇⲉ ⲥⲁⲧⲁⲟⲩⲓⲛⲁⲙ ⲉ̀ⲧⲁϫⲁϭⲏ ⲉ̀ⲁ̀ⲣⲉ ⲛ̀ϣϣⲏⲛ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ

اما جلوسكم عن يميني وشمالي اما ان تصيروا الشجره الصالحه متى ١٢٤ (Mt. 12^{33})

ϩⲏⲡⲡⲉ ⲛⲁⲩⲱ̀ⲗⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲁⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲉ̀ⲁϥⲙⲟⲩ (مات) والمحمول وحيد قد ماة

(Luc. 7^{12}) لوقا ٢٧

ⲁⲩϫⲓⲙⲓ ⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲱ̀ⲛⲓ ⲉ̀ⲁⲩⲥⲕⲉⲣⲕⲱⲣϥ فوجدوا الحجر قد دحرج

(Mc. 16^{4})

ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲡⲓⲱ̀ⲛⲓ ⲉ̀ⲁⲩⲟⲗϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ

فراة (رأت) الحجر قد دحرج عن باب القبر (Joh. 20^{1})

ⲁⲣⲭⲏⲉ̀ⲣⲉⲩⲥ ⲉ̀ⲁϥⲥⲉⲛ ⲛ̀ⲫⲏⲟⲩⲓ̀ رئيس كهنه قد علاء على السموات

(Hebr. 11^{24})

واذا كانت غير منقوطه فهي تدل على الافعال الحاله والمستقبله فيكون منها حرفين وبينها احـد حروف الضماير الثمانيه (1)

ⲉⲛⲉⲁⲣⲯⲁⲗⲓⲛ (ⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ) مزمور ١١٥ نرتل

ⲉⲓⲉ ⲉⲙⲓ قرنتيه ٢٢ علم استعلم

ⲉⲓⲉ ⲛⲁⲩ مزمور ٣٦ انظر انا واري

ⲉⲓⲉ ⲁⲣⲯⲁⲗⲓⲛ مزمور ٣٦ ارتل

(col. 2)

ⲉⲓⲉ ⲛⲟϩⲉⲙ اخلص

ⲉⲓⲉ ϩⲟⲛϩⲉⲛ امر

واما في الحال فتكون حرف واحد وبعدها احد حروف الضمير مثاله مرجسيس

ⲉⲛⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ نرتل

ⲉⲓⲉⲙⲓ بطرس ٧ عالم انا

ⲉⲓⲛⲁⲩ مزمور ٦٦ ناظر انا

ⲉⲓϩⲟⲛϩⲉⲛ قرنتيه ٥٠ انا امر

ⲉⲓϣⲧⲉ(ⲣ)ⲑⲱⲣ ابركسيس ١٤٠ انا مترعج

---

(1) C'est le futur énergique ; malgré ce que dit l'auteur, le second ⲉ est généralement accentué dans les manuscrits.

ⲉⲓⲁⲱ ⲙⲙⲟⲥ انا قايل ابركسيس ١٠٠

ⲉⲓⲱⲥϬ انا حاصد لوقا ٢٢٩

كل دلك على اضمار الان في الوقت الحاضر وفي الاسما المضمره والمبهمه وهي من والدي والدين التي مثاله مق ٢٠٢ ٢٤٠ ٣٥٣

ⲟⲩⲟⲉ ϩⲉⲛ ⲛⲓⲙⲓ ⲉⲧⲉⲧⲉⲛⲁⲓⲱⲓ ⲙⲙⲟⲟⲩ (Mt. 7[2]) وباكيل الدي تكيلون

ان ⲉ لوقا ٣٣٩ (Mc. 10[38])

ⲟⲩⲟⲛ ⲩⲁⲟⲩ ⲙⲙⲁⲩⲧⲉⲛ ⲉⲥⲉ ⲡⲁϥⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲥⲱ ⲙⲙⲟⲟⲩ

اتقدران ان تشربا الكاس الدي اشربه

ⲡⲓⲧⲱⲓ ⲉⲡⲁⲣⲉ ⲇⲁⲇ Ⲭⲏ ⲙⲙⲁⲩ القريه التى فيها داود

العبرانيين ٢٣ ٢٥٤ ٢٧ ابركسيس وتسالونيقي وطاتاووس

حروف السده ⲑ : ⲑⲁ : ⲡ

تعطف الاسم علي الاسم والفعل علي الفعل

حروف اليوطه ⲓ

تدل بمجردها علي الاتيان والمجي والحضور مثاله جاء حاضر اتاء ياتوا

ⲭⲉ ⲁⲣⲉ ⲛⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲓ ⲉⲭⲉⲛ ⲧⲁⲓⲧⲉⲛⲉⲁ ان هذا كله ياتي علي هذا الجيل

(Mt. 23[36])

(fol. 40 recto, col. 1)

ⲉⲙⲁⲩ ⲙⲡⲁⲟⲥ ⲓ ⲫⲁⲣⲟⲓ (Luc. 1[43]) ام ربي تاتي اليّ

ⲛⲧⲉ ϫⲩⲧⲉⲙⲓ ⲉⲙⲙⲁⲓ ⲉⲙⲉϥ ⲙⲙⲟⲩ كي لاتي الي هاهنا واستقي ماء

(Joh. 4[15])

ⲓⲏⲥ ⲛⲧⲟⲧⲕ ⲉⲓ ⲫⲁⲣⲟⲓ (2 Tim. 4[8]) اسرع بالمجي اليّ

ⲫⲙⲁ ⲭⲉ ⲙⲡⲉ ⲫⲗⲁⲓ ⲙⲡⲏ ⲉⲧⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲭⲟⲩⲧⲟⲩ (ⲭⲟⲧⲟⲩ) ⲓ ⲫⲣⲏⲓ ⲉⲭⲱⲓ (Act. 8[24]) لكيلا شي من الدي قلتموه ياتي عليّ

فان دخل عليها حرف الضابر الفاعل والمفعول المذكر والمونث المفرد والجمع الحاضر والغايب الماضي والمستقبل وفعل الامر تركب فعلها منها ومنهم وقد ورد من دلك كثيرًا تحت اسمها في باب الاسما المقفاه ما يغني عن الوقوف عليه عن تكريره واعادته وسندكر منه يسيرًا مثاله

تداكية يوم الثلاة

ⲓ ⲉⲭⲱ حَل عَليك

ⲓ ⲫⲁⲣⲟⲓ ياتوا اليّ

ⲓ ⲫⲁⲣⲱⲧⲉⲛ (1) ياتوا اليكم

(1) Dans ces trois exemples, le sujet du verbe copte ⲓ n'est pas exprimé.

ⲙⲁⲣⲉⲛⲓ	فاتاني
ⲙⲁⲣⲉⲥⲓ	فاتاني
ⲙⲁⲣⲉϥⲓ	فاياتي
ⲙⲁⲣⲉϥⲓ ⲛⲉⲟϥ	فاياتي هو
ⲙⲁⲣⲟⲧⲓ ⲛⲉⲱⲟⲧ	فاياتوا م
ϥⲛⲁⲓ ياتي ⲁⲛ ϥⲛⲁⲓ	لم ياتي
ⲉⲟⲛⲁⲓ (1)	ياتي ياتون
ⲫⲏ ⲉⲟⲛⲁⲓ	الاتي
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲓ	الذي اتا
ⲫⲏ ⲉⲟⲛⲁⲓ ⲙⲁⲣⲟⲓ	الذي ياتي اليّ
ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲧⲓ (2)	الذين ياتوا

(col. 2)

ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲓ ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲟⲛ ϥⲛⲟⲧ	الذى اتا وايضا ياتي
ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ تماكية الاتين ٦ النازل
ⲟⲏ ⲉⲟⲛⲁⲓ	الاتيه

فاما الضروف المكاينه عليها وهي كثيراً من الافعال ايضا وهي

ⲉⲃⲟⲗ الخروج	ⲉϩⲟⲧⲡ الدخول
ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ النازل اسفل	ⲉⲓⲛⲁⲩ الصاعد فوق
ⲉⲓϩⲣⲏⲓ الساقط تحت	ⲉϩⲣⲏⲓ المرتفع فوق العالي
ⲧϩⲏ قدام مزمور ٩	ϩⲓϣⲟⲧⲉⲓ خلف من بعيد
ϩⲓⲧϩⲏ ⲙⲙⲟϥ قدامه	ⲉϣⲁϩⲟⲧ الي خلف
ⲉⲟⲙⲟⲩⲓ ⲉⲧϩⲏ يتقدم	ⲉⲧϩⲏ ⲙⲉⲛ ⲙⲙⲟϥ مقدمه
ⲁϥϩⲓⲧⲟⲧ ⲉϣⲁϩⲟⲧ	ردم الي خلف
ⲇⲁⲧϩⲏ من قدام	ⲇⲁⲣⲁⲧϥ (3) قدام
ⲇⲁⲭⲱⲥ امامها	ⲇⲁⲭⲱⲕ امامك قدامك
ϩⲏ (4) قدام	ϩⲓ قدام
ⲇⲁⲧϩⲏ قدام	ⲥⲁⲙⲉⲛϩⲏ ورا خلف

---

(1) C'est le relatif.

(2) C'est le parfait اتوا الذين .

(3) A la 3e pers. du masc. sing. ; *item*, huit lignes plus bas.

(4) ϩⲏ est un subs. fém. qui signifie proprement *la face*, mais qui ne s'emploie

ⲛ̀ⲣⲟⲥⲧⲟⲗ (1) عند ⲟⲩⲃⲉ عند ⲉⲁ عند

(fol. 40 verso, col. 1)

ⲉⲓ عند ⲉⲓⲣⲉⲗ عند

ⲛ̀ⲁⲓⲗ (2) عند ⲇⲁⲧⲉⲗ عند

ⲇⲁⲣⲱⲟⲩ (3) عند ⲇⲁⲣⲁⲧⲕ عند

ⲁⲕⲇⲁⲧⲉⲗ (4) عند ومن عند ⲇⲁ تحت

ⲉ (5) الي ⲓ ⲉⲃⲟⲗ خرج

ⲉⲩⲱⲡ ⲁⲣⲉ ⲩⲁⲗ ⲡⲓⲡⲗⲁ ⲛ̀ⲁⲛⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲗ ⲓ ⲉⲃⲟⲗⲇⲉⲗ ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ

(Mt. 12[43]) ادا ما الروح النجس خرج من الانسان

ⲓ ⲉⲇⲟⲩⲛ ادخل

ⲭⲉ ⲉⲙⲟⲕⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲟⲩⲣⲁⲙⲁ̀ ⲓ ⲉⲇⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲧⲏⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓ-

ⲫⲏⲟⲩⲓ (Mt. 19[23]) يعسر علي الغني الدخول الي ملكوت السموات

ⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ نزل

ⲉⲓⲗⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲫⲟⲣⲉ ⲟⲩⲭⲣⲱⲙ ⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗⲇⲉⲗ ⲧ̀ⲫⲉ ⲉⲓ-

ⲭⲉⲗ ⲛ̀ⲕⲁⲉⲓ (Apoc. 13[13]) كي يجعل نار ينزل من السما علي الارض

ⲓ ⲉⲡⲱⲱⲓ صعد

ⲙⲁⲣⲉ ⲧⲉⲗⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ ⲡⲉⲛⲗⲏⲃ ⲓ ⲉⲡⲱⲱⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲙⲁⲟ ⲉⲉ-

ⲣⲏⲓ (6) فلتكن صلواتنا يا سيدنا تصعد امامك

ⲁ ⲛ̀ⲁⲱⲗⲧ ⲙ̀ⲫⲧ ⲓ ⲉⲉⲣⲏⲓ ⲉⲭⲱⲟⲩ اذ غضب الله حل عليهم نزل عليهم

(1 Tim. 3[16]) ·

ⲓ ⲉⲇⲣⲏⲓ نزل خر هبط

(col. 2) ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲩⲓ ⲉ̀ⲇⲣⲏⲓ النازل

ⲉⲓⲧⲉⲏ تقدم

ⲉⲉⲓ ⲫⲟⲧⲉⲓ تخلف تاخر

---

que dans les locutions prépositives ou adverbiales ; ⲉⲓ (même ligne) est une prép. signifiant *sur, avec, devant, en.*

(1) Πρὸς τόν.

(2) ⲛⲁⲓⲗ est le préfixe du substantif verbal.

(3) A la 3ᵉ pers. du pluriel.

(4) A la 3ᵉ pers. du masc. sing. *il est* (ou *il a été*) *près de.*

(5) ⲉ est la prép. qui indique *le mouvement vers.*

(6) On a changé après coup ⲙⲁⲣⲉ ⲧⲉⲗ ⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ *que notre prière*

ⲉ̀ⲧⲁⲥⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲫⲁϩⲟⲩ — اتت من وراء
ⲁⲥⲓ̀ ⲉ̀ⲃⲟⲗ ⲥⲁⲫⲁϩⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲟϥ — اتت من ورايه

حرف الي ⲙ

الي اذا كانت منقوطه فهي من حروف الجر والعطف وتجري في النفي مجرى ⲛ المنقوطه وفعلها كفعلها غير ان الي تفعل في المفرد والتي تفعل في الجمع ونقتنع في الي بما ندكره في التي وايضا فهي تعرف لاسما النكره واذا تقدمت الاسم دلت علي انه الفاعل والمشار اليه

بيان دلك حروف الجر من يوحنا ٦٨ (Joh. 6⁵⁸)

ⲫⲏ ⲉⲑⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲱⲓⲕ ⲉϥⲉ̀ⲱⲛϧ ϣⲁ ⲉ̀ⲛⲉϩ

من يأكل من هدا الخبز يعيش الي الابد

ⲧⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲇⲉ ⲙ̀ⲫ︦ⲧ︦ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲛϣ̀ⲧⲉⲙⲉⲣϩ̀ⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲧϩⲱ
ⲟⲩ (2 Cor. 13⁷) ٢ قرنتيه ٤٩ ونحن نطلب من الله ان لا تعملوا شي من الشر

ϥⲟⲩⲏⲟⲩ ⲁⲛ : ⲙ̀ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲛ

ليس بعيد من واحد واحد منا ابركسيس ٢٤٠ (Act. 17²⁷)

ⲙⲏⲡⲟⲧⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲁⲛⲧⲓⲇⲓⲕⲟⲥ ⲧⲏⲓⲕ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀-
ⲧⲉ ⲡⲓ- (fol. 41 recto, col. 1) ⲕⲣⲓⲧⲏⲥ ⲧⲏⲓⲕ ⲙ̀ⲡⲓϩⲩⲡⲉⲣⲉⲧⲏⲥ

ليلا يسلمك الخصم الي الحاكم والحاكم يسلمك الي المستخرج متى ٧٣ (Mt. 5²⁵)

ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲇⲉ ⲉ̀ϫⲉⲛ ⲛⲓⲟ̀ϫⲓ ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲛⲧⲉⲛ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲙ̀ⲫ︦ⲧ︦

البار عن الاثمه ليقربنا لله بطرس ٣٦ (1 Petr. 3¹⁸)

ⲟⲩⲟϩ ⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲡϭ︦ⲥ︦ ⲁ̀ⲣⲏⲟⲩ ⲥⲉⲛⲁⲭⲁ ⲡⲁⲓⲙⲉⲩⲓ̀ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲕ-
ϩⲏⲧ ⲛⲁⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ (Act. 8²²) ابركسيس اطلب الى الرب لعل يغفر لك فكرك

ⲁϥⲥⲉⲙⲛⲏⲧⲥ ⲇⲉ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲉ̀ⲧ︦ ⲛⲱⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀-
ⲟⲩⲥⲁⲑⲉⲣⲓ ⲉ̀ⲫⲟⲩⲁⲓ (Mt. 20²) فشارط الفعله ان يعطيهم في اليوم دينار لكل واحد

ⲁⲣⲓⲁ̀ⲅⲱⲛⲓⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲡⲓⲁ̀ⲅⲱⲛ ⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫⲛⲁϩ︦ⲧ︦

جاهدوا في جهاد الامانه الصالح طماناوس (1 Tim. 6¹²)

ⲉⲩⲟⲓ ⲛ̀ⲁ̀ⲇⲟⲕⲓⲙⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲕⲱ︦ⲧ︦ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁϩ︦ⲧ︦ غير ممتحنين في طلب الايمان

طماناوس ١٥ (2 Tim. 3⁸)

ϣⲁⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲕⲉⲣⲁⲙⲉⲩⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲣϣⲓϣⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲟ̀ⲙⲓ

او ليس للفرموطي سلطان على طينه روميه ٥٥ (Rom. 9²¹)

(*ô notre Maître, monte en ta présence*) en ⲙⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ qui n'a plus de sens.

(col. 2)

ⲟⲩϩⲟϯ ⲇⲉ ⲛⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲙ̀ⲯⲩⲭⲏ ⲛⲓⲃⲉⲛ

وكانت المخافه علي كل نفس ابركسيس ١٨ (Act. 2[43])

ⲁⲅⲣⲓⲡⲡⲁⲥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛⲉⲙ ⲃⲉⲣⲛⲓⲕⲏ ⲁⲩⲉⲣⲕⲁⲧⲁⲛⲧⲁⲛ ⲉ ⲕⲉ-
ⲥⲁⲣⲓⲁ ⲁⲩⲉⲣⲁⲥⲡⲁⲍⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲫⲏⲧⲟⲥ

اغرباس الملك وبرنيقي قدما الي قيساريه وسلما علي فيطس ابركسيس ١٤٠ (Act. 25[13])

ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲥⲁϭⲓ (1) ⲙ̀ⲡⲉⲙⲡϣⲓϣ ⲙ̀ⲡⲥⲛⲟϥ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲉ̀-
ⲧⲁⲩⲫⲱⲛϥ ⲉ̀ⲃⲟⲗ (Luc. 11[50]) لوقا ١٤١ كي تنقم (2) عن دم الانبيا المسفوك

ϫⲉ ⲫⲁⲓ ⲑⲱⲧ ⲙ̀ⲡ̀ϩⲏⲧ ⲛ̀ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲉ̀ⲉⲣⲥⲉⲃⲉⲥⲑⲉ ⲙ̀ⲫϯ ⲥⲁ-
ⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲟⲙⲟⲥ هدا يقنع الناس ان يعبدوا الله خارجا من الناموس ابركسيس ٢٦٤
(Act. 18[13])

ⲁⲩⲥⲕⲉⲣⲕⲱⲣϥ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲙ̀ϩⲁⲩ (Luc 24[2]) لوقا ٣٣٠ دحرج عن القبر

ⲟⲩⲟϩ ⲉϥϩⲓⲱⲓϣ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ϯⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ

ويبشر بانجيل الملكوت متى ٢٣ (Mt. 4[23])

ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲁⲛϣⲁⲛⲁ̀ⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲟⲩⲱⲛϩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ فاذا نحن مسكنا بالايمان
(Hebr. 4[41]) العبرانيين ٦

ⲁⲛϩⲓⲱⲓϣ ϧⲉⲛ ⲑⲏⲛⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲫϯ نادينا
فيكم ببشرى الله تسالونيقي ٣ (1 Thes. 2[9])

(fol. 41 verso, col. 1)

ϫⲉⲗⲑⲏⲛⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲑⲉⲃⲓⲟ ⲛ̀ϩⲏⲧ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ⲛⲉⲧⲉⲛⲁⲣⲏⲟⲩ (3)

فالتحفوا بتواضع القلب بعضكم لبعض

ⲓⲉ ⲡⲱⲥ ⲭ̀ⲛⲁϫⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲥⲟⲛ ϫⲉ ⲭⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲁϩⲓ ⲡⲓϫⲏⲓ ⲉ̀ⲃⲟⲗ-
ϧⲉⲛ ⲡⲉⲕⲃⲁⲗ او ماذا تقول لاخيك دعني اخرج القذا من عينك
(Mt. 7[4]) متى ٥١ ٧٠ ١١٦

ⲉ̀ϣⲉ ⲛ̀ϯϩⲟϯ (4) ⲙ̀ⲡⲟⲩⲣⲟ ϣⲁⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ايجوز ان نعطي الجزيه للملك
ام لا٠ لوقا ٨٠ ٢٤٣ ٢٥٣ (Luc 20[22])

ⲟⲩⲟϩ ⲁ̀ⲛⲟⲛ ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲟⲩⲟϩ ⲧⲉⲛⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ϫⲉ ⲁ̀ ⲫⲓⲱⲧ ⲟⲩⲱⲣⲡ
ⲙ̀ⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ ⲉ̀ⲟⲩϫⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ونحن راينا وشهدنا ان الاب ارسل
ابنه خلاصً للعالم يوحنا ٣٧ (1 Joh. 4[14])

---

(1) Pour ⲛ̀ⲥⲉϭⲓ.

(2) يتنقم.

(3) ⲉ̀ⲛⲉⲧⲉⲛⲉⲣⲏⲟⲩ.

(4) ϯ-ϩⲱϯ *payer tribut.*

والي اذا تقدمت اسما النكره عرف فيها الالف واللام مثاله (1)

ⲙ̀ⲃⲟⲕⲓ	تسالونيقي ٢١٦	لوقا ٢٧١	الجبل
ⲙ̀ⲕⲁⲩϩ (2)		تسالونيقي ٥	الاوجاع
ⲙ̀ⲙⲁⲛⲉ̀ⲥⲱⲟⲩ			الرعاه القطيع
ⲙ̀ⲙⲉⲛϩⲉⲙⲥⲓ (3)		متى ٢٢٩	المجالس
ⲙ̀ⲙⲁⲛϯϩⲁⲡ		متى ١٦ ٥٤	المحكومات
ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ	العبرانيين ٦	قولا سايس ١٥	الجديد
ⲙ̀ⲙⲁϣϫ		مزمور ١٥	الادن
ⲙ̀ⲃⲱⲕ		قولا سايس ٥	العبد

حرف النى ⲛ

النير المنقوطه تعرف لاسما النكره بالالف واللام في جمع المذكر والمونث مثاله (col. 2)

ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ	متى ٤٢	الرجال
ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ	متى ١٠٤	النسا

واذا كانت منقوطه فاذا تقدمت الاسم دلت على انه الفاعل والمشار اليه وكذلك الي ⲙ المنقوطه مثاله فاتحة متى ١ (Mt. 1[1])

ⲡϫⲱⲙ ⲙ̀ⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̅ⲥ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲇⲁⲇ ⲛ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ

كتاب مولد يسوع المسيح ابن داود ابن ابرهيم

واذا دخلت على الفعل الماضى النير منقوطه وهي من حروف المضارعه نقلته الي المستقبل واذا دخلت عليها اخرى منقوطه وهي من حروف النفي نفت الفعل المستقبل ونقلته الي ضده وقد ورد ذلك في مواضعه وهي ايضا من حروف الجر والعطف . من حروف الجر

ⲡⲉϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ϫⲉ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ (4) — قال له واحد من تلاميده

متى ٣٤٧ ٣٤٥ ١٨٨

ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲓ̀ ϩⲁⲣⲟϥ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲁϧ — فجا اليه واحد من الكتبه

لوقا ٤٥ ١٩٧ ٢٠١

---

(1) L'auteur veut dire qu'avec les noms indéterminés ⲙ̀ tient lieu d'article. La règle qu'il a en vue est celle-ci : Lorsqu'un nom sert d'épithète à un autre, le premier prend l'article et le second s'unit au premier au moyen de ⲛ (ⲙ̀ devant les labiales), tandis qu'en arabe, les deux noms prennent l'article : ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ الانسان الجديد .

(2) ⲙ̀ⲕⲁⲩϩ, pluriel de ⲙ̀ⲕⲁϩ *douleur*, est un mot simple.

(3) Pour ⲙⲁⲛ̀ϩⲉⲙⲥⲓ.

(4) La phrase est mal traduite. Il y a : *un des disciples dit.*

ⲉⲧⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ ⲇⲉ ⲉ̀ⲛⲁⲓ ⲛ̀ϫⲉ ⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲣⲱⲧⲉⲃ ⲡⲉϫⲁϥ
(Luc. 14^{15}) فلما سمع واحد من المتكين قال
ⲁⲗⲗⲁ ⲛⲁⲣⲉ ⲡⲁⲓ ⲁ̀ⲫⲟϩ (1) ⲉ̀ⲑⲱⲛ ⲛ̀ⲡⲁⲓⲙⲏϣ وكن اين يقع هدا
من هدا الجمع يوحنا ٤٩

الي ⲛ (Mt. 14^{16}) متى ٢٤٧ ٤٩
ⲛ̀ⲑⲟϥ ⲇⲉ ⲡⲉϫⲁϥ ϫⲉ (fol. 42 recto, col. 1) ⲥⲉⲉⲣⲭⲣⲓⲁ ⲁⲛ ⲛ̀ⲧⲟⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲙⲟⲓ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲑⲱⲧⲉⲛ ⲙⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲱⲙ
فاما هو فقال لا حاجة لدهابهم اطعوهم انتم لياكلوا
ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲧⲏⲓϥ ⲉ̀ⲧⲟⲧⲟⲩ ⲛ̀ϩⲁⲛⲟⲩⲓⲏ : ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉ̀ⲡϣⲉⲙⲙⲟ (Mc. 12^{1}) مرقس ١٢٨ فدفعه الي فعله وسافر
ⲛⲉⲙ ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲧⲉⲛϩⲉⲗⲡⲓⲥ ⲛ̀ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ ويسوع المسيح رجانا الي
(1 Tim. 1^{1}) طيماتاووس ١ ٢
ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ϯⲓⲃ ⲙ̀ⲫⲩⲗⲏ والرب يسوع المسيح الي الاثني
(Jac. 1^{1}) عشر سبط يعقوب ١
ⲡⲉⲧⲣⲟⲥ ⲛ̀ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉ ⲓⲏⲥ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲱⲧⲡ بطرس رسول
(1 Petr. 1^{1}) يسوع المسيح الي المختارين بطرس ١
ⲁⲩⲥϧⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ كتبوا الي التلاميد ابركسيس ١٨١
ⲙⲏ ⲥⲉⲛⲁϩⲉⲓ ⲁⲛ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ ⲉ̀ⲟⲩϣⲓⲕ ⲙ̀ⲡⲓⲃ̅ اليس يقعان كلاهما في حفره
(Luc 6^{39}) لوقا ٧٠

في ⲛ (Hebr. 2^{14}) العبرانيين ٢ ١٠٣
ⲁ̀ ⲛⲓⲁⲗⲱⲟⲩⲓ ⲛ̀ϣ̀ⲫⲏⲣ ⲛ̀ⲥ̀ⲛⲟϥ ϩⲓⲥⲁⲣⲝ ⲃ̅ الاطفال اشتركوا في اللحم
والدم ٢ (في الدم واللحم)
ⲁ̀ⲣⲓϣ̀ⲫⲏⲣ ⲛ̀ϣⲉⲡⲙ̀ⲕⲁϩ • طيماتاووس ٢ شارك في قبول الالام
ⲉ̀ⲣⲉⲧⲉⲛⲟⲓ ⲛ̀ϣ̀ⲫⲏⲣ ⲛ̀ϧⲓⲥⲓ • طيماتاووس ان يكونوا مشتركين في التعب

(col. 2)

علي ⲛ (Luc 1^{40}) لوقا ٣
ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲉⲣⲁⲥⲡⲁⲍⲉⲥⲑⲉ ⲛ̀ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ وسلمت علي اليصابات
ⲁ̀ⲣⲓϩⲩⲡⲟⲙⲟⲛⲓ(ⲛ) ⲛ̀ⲥ̀ⲃⲱ (Hebr. 12^{7}) العبرانيين ٤٩ اصبروا علي الادب
ⲁⲗⲗⲁ ⲡⲉⲧϩⲟⲩⲁⲧ ⲛ̀ⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ طيماتاووس ٧ بل الدي يجب علي النساء
(1 Tim. 2^{9})
ⲁⲩⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ⲛ̀ⲇⲓⲙⲏⲑⲣⲓⲟⲥ (3 John. 12) يوحنا ٢ قد شهد علي ديمتريوس

عن (Hebr. 12^{8}) العبرانيين ٤٢
ⲓⲥϫⲉ ⲧⲉⲧⲉⲛⲭⲏ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̀ϯⲥ̀ⲃⲱ فان انتم خارجين عن الادب

---

(1) Pour ⲫⲟϩ.

ϫⲉ ϯⲛⲁϣⲉⲛⲑⲏⲛⲟⲩ ϩⲱ ⲉ̀ⲟⲩⲥⲁϫⲓ — انا اسالكم ايضا عن كلمه

مق ١٣٩ (Mt. 21[24]) ٢١٩ ٣٢٦

الباء ب

ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲁⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧϩⲏⲡ (Mt. 15[35]) وانطق بالخفايا

ⲉⲑⲃⲉ ϫⲉ ⲛ̀ⲛⲁⲩⲥⲟⲛϩϥ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲏϣ ⲛ̀ⲥⲟⲡ ⲛ̀ϩⲁⲛⲡⲉⲇⲏⲥ ⲛⲉⲙ
ϩⲁⲛⲗⲩⲥⲓⲥ — لانه كان يربط دفوع كثيره بالقيود والسلاسل

لوقا ٤٢ (Luc. 8[29]) ٨٣ ١٥٤ ٢٨٧

ϫⲉ ⲟⲩ ⲡⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲁⲓϥ ⲛ̀ⲓⲏⲥ — يعقوب ٣ — ما هو الذى نصنع (1) بيسوع
ⲉ̀ⲁⲩⲑⲁϩⲥϥ ⲛ̀ⲟⲩⲛⲉϩ ϧⲉⲛ ⲫ̀ⲣⲁⲛ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ — ويدهنوه بزيت ماسم الرب
ⲱⲟⲩⲛⲓⲁ̀ⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓϩⲏⲕⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲡⲛⲁ — طوبا للساكين بالروح

متى ٢٦ (Mt. 5[3]) ٢٥ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠

ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϫⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ — وقال للتلاميذ

(fol. 42 verso, col. 1)

ϩⲁ ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲉ̀ⲁⲩⲱⲡ ⲛ̀ⲥⲱⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ — الي عذري خطيبه لرجل

مرقس ٦٠ ٣٤ (Luc. 1[27])

في ⲛ

ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ϩⲩⲥⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲁⲓⲟ ⲛⲉⲙⲁⲛ — الدين هم متساويين معنا في الكرامه

حروف العطف ⲛ . اذا كانت ⲛ غير المنقوطه فعلت فعلين موضع واحد وهما فعل المضارعه وفعل العطف وذلك انها اذا دخلت علي علامات الفعل الماضي ضارعته وعطفته اذا كانت الافعال متصله بعضها ببعض مثاله لوقا ٢٠٨

ⲛⲁⲩⲟⲩⲱⲙ	ياكلون	ⲛⲁⲩⲥⲱ	ويشربون
ⲛⲁⲩϣⲱⲡ	ويشترون	ⲛⲁⲩϯⲉ̀ⲃⲟⲗ	ويبيعون
ⲛⲁⲩϭⲟ	ويغرسون	ⲛⲁⲩⲕⲱⲧ	ويبنون

واذا كانت التي ⲛ منقوطه عطفت بالواو (2) مثاله — متى ٦

ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲁⲓ̀ ⲛ̀ⲧⲁⲟⲩ̀ⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ

لكي اتي انا واسجد له . ١٣٣ ٥٨ ٥٢ ٣١ ٣٠

ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ̀ ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ̀ ⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲉⲛϫⲓⲛⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲡⲉⲧⲉⲛϩⲟ

واكثر واكثر نطلب ان نراه وجهكم — تسالونيقي ٢٧٥ ١٩٥ ١٣٩
طيماتاووس ١ (1 Thes. 3[10])

ⲛ̀ⲥⲁϥϩⲏⲧ — والنجس القلب

---

(1) يُصنع.

(2) En réalité ⲛ ne remplit pas l'office de conjonction. Les exemples cités montrent ⲛ̀ⲧⲉ du subj. ou ⲛ préposition.

ⲛ̀ⲛⲓϧⲁⲧⲉⲃⲓⲱⲧ وقاتلي الاباء
ⲛ̀ⲛⲓϧⲁⲧⲉⲃ ⲙ̀ⲙⲁⲩ (ϧⲁⲧⲉⲃ ⲙⲁⲩ) وقاتلي الامهات
ⲛ̀ⲛⲓϧⲁⲧⲉⲃⲣⲱⲙⲓ وقاتلي الناس
ⲛ̀ⲛⲓⲡⲟⲣⲛⲟⲥ والزناه
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥⲛ̀ⲕⲟⲧ ⲛⲉⲙ ϩⲱⲟⲩⲧ والمضاجعي الذكور
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥⲉⲣϩⲁⲗ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ المضلين الناس
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥϯⲣⲉⲙϩⲉ ⲉ̀ⲃⲟⲗ وبايعي الاحرار
ⲛ̀ⲛⲓⲣⲉϥϫⲉ ⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ والكدابين

وبالفا متى ٣٢ (Mt. 5[15])

ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲁⲩϭⲉⲣⲉ ⲟⲩϧⲏⲃⲥ ⲛ̀ⲥⲁⲭⲁϥ ϧⲁ ⲟⲩⲙⲉⲛⲧ
ولا يوقد سراج فيوضع تحت مكيال
ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲥⲁⲕⲟⲧⲟⲩ (ⲛ̀ⲥⲉⲕⲟⲧⲟⲩ) ϩⲁⲣⲟⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲧⲟⲩϫⲱⲟⲩ
ويرجعون الي فاشفيهم (Mt. 13[15])
ⲟⲩⲟϩ ⲉⲩⲉ̀ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲁⲥⲱⲧⲉⲙ (ⲛ̀ⲥⲉⲥⲱⲧⲉⲙ) ويسمعون فلا يسمعون
ⲉ̀ⲁϥⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲛ̀ϩⲓⲱⲓϣ ϧⲁϫⲉⲛ ⲡⲉϥⲙⲱⲓⲧ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲛ̀ϫⲉ ⲓⲱⲁ
وسبق يوحنا فبشر قدامه
مى (Luc 6[33])
ⲟⲩⲟϩ ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲉⲣⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲣⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ ⲛⲱⲧⲉⲛ
واذا صنعتم الخير مع من يحسن اليكم

حروف النصب ا. ولن وكي واذ. ان :

ⲕⲏⲛ ⲉ̀ⲡⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲙ̀ⲡⲓⲣⲉϥϯ-(fol. 43 recto, col. 1) -ⲥ̀ⲃⲱ
حسب التلميد ان يكون مثل معلمه
ⲥⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲛϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ يجب ان نشكر
ⲉⲓⲙⲉⲓ ⲛ̀ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲕ احب ان اراك
ⲥⲉⲙⲡϣⲁ ϩⲱⲛ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲙⲉⲛⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲉⲛⲁⲣⲏⲟⲩ ينبغي فيجب ان نحب بعضنا بعض
ⲉ̀ϣⲱⲡ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲛⲁⲩ ⲉ̀ⲣⲟϥ ϣⲁⲩϩⲓⲧⲟⲩ ⲉϧⲣⲏⲓ ϧⲁⲣⲁⲧϥ
كانوا ادا ما راووه يخروا قدامه

واذا كانت منقوطه فهي من حروف النفي ترد ايضا في الاسماء المبهمه المضمره من الدى الدين التي

ⲛ̀ⲛⲉϥⲥⲟⲉⲛ (ⲛ̀ⲛⲉϥⲥⲟⲩⲱⲛϥ) لا يعرفه
ⲓⲥϫⲉ ⲁⲣⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲙⲉⲛⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲉⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲧⲉⲛ ان كنتم تحبون
من يحبكم (Mt. 5[46])
ⲕⲉⲅⲁⲣ ⲛⲓⲕⲉⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ (ⲛⲟⲃⲓ) ⲉⲩⲙⲉⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲉⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩⲛ (Luc 6[32]) ان الخطاه يحبون الدين يحبونهم

تداكيه يوم الاحد. التي ⲛ المخطوطه اذا دخلت علي الاسم غير المعروف عرفه بالالف واللام مثاله

ⲧⲗⲧⲭⲛⲓⲁ ⲛⲛⲟⲧⲃ	المناره الدهب
ⲧⲅⲟⲧⲣⲏ ⲛⲛⲟⲧⲃ	الجمره الدهب
ⲡⲓⲥⲧⲁⲙⲛⲟⲥ ⲛⲛⲟⲧⲃ	قسط الدهب
ⲛⲟⲩⲥⲁⲕⲏⲗⲏ	الشبكه
ⲛⲥⲃⲱ	عن الادب التعليم
(col. 2) ⲛⲥⲉⲃⲏⲁ	السكك الطرق
ⲛⲟⲩⲥⲉⲗⲧ	الاساس
ⲛⲟⲩⲥⲉⲧⲉⲃⲣⲏⲝ	البرق
ⲛⲥⲉⲓⲗⲓ	الاطيا
ⲛⲟⲩⲥⲛⲟⲩ	الزمان
ⲛⲟⲩⲥⲕⲁⲡⲱⲗⲁⲧⲱⲣ	السياف
ⲛⲥⲱϫⲉⲙ	الطيب
ⲩⲛⲓ ⲙⲙⲟⲩⲗⲱⲗ	حجر الرحاه
ⲛⲅⲉⲙⲙⲟ	الغرباء
ⲛⲅⲩⲫⲏⲣⲓ	العجايب
ⲛⲇⲓⲥⲓ	الاتعاب
ⲛⲅⲉⲗⲫⲁⲧ	الرفص

حرف o صغير في الروي. حرف ⲱ كبير في القبطي

حرف نداء وطلبه مثاله. حرف نداء

ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲟⲑⲉⲟⲥ	قدوس الله
مثاله ⲩ ⲁⲓⲙⲙⲟⲑⲉⲟⲥ	ياطيماتاووس
ⲱ ⲫⲣⲱⲙⲓ	ايها الانسان

والفرق فيما بين o صغير و ⲱ كبير في المونث

اخت	ⲥⲱⲛⲓ	في المذكر	اخ ⲥⲟⲛ

حرف ⲡ

من حروف المضارعه وهي من حروف التعريف تعرف الاسم المذكر المفرد بالالف واللام مثاله

رجل	ⲣⲱⲙⲓ	الرجل	ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ

حرف c

تجري في القبطي مجري السين وسوف في العربي مثاله. السين

سيربط	ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲛⲇⲉ (1)
سيهلكون	ⲥⲉⲛⲁⲧⲁⲕⲟ

(1) ⲥⲉ indique la 3e pers. du pluriel, le futur est indiqué par ⲛⲁ.

ⲥⲉⲛⲁⲥⲟⲑⲙⲟⲩ	يُسمعون
ⲥⲉⲛⲁⲟⲩⲟⲃⲃⲉⲧ ⲉⲃⲟⲗ	سوف انتقل

(fol. 43 verso, col. 1)

ⲥⲉⲛⲁⲭⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ	يستفرقون (يتفرقون)

حرف داو ⲧ

من حروف المصارعه وهي تضيف الاسم المونث مثاله

ⲧⲁⲥⲁⲭⲓ	كلمتي	ⲥⲁⲭⲓ	كلمه
ⲧⲁϭⲥ	سيدتي	ϭⲥ	سيد سيده
ⲧⲁⲙⲁⲧ	امي	ⲙⲁⲧ	ام

حرف شاي ϣ

حرف مصارعه

ⲙ حرف

حرف نداء مثاله

ⲁϥⲥⲁⲭⲓ	تكلم	ϣⲁϥⲥⲁⲭⲓ	يتكلم

حرف ⲉⲩⲥ اذا كانت بعد الفعل عطفت اليه فعل اخر مثاله

ⲙⲟⲩⲣ ⲉⲩⲥ (ϭⲉ) ⲉⲁⲛϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲟⲩⲱⲛⲓ سيروا بسيرت بني النور

ⲁⲉ حرف

اذا كانت مبتداء الكلام دلت بتسع علاماة وهم لان لاني لانه لاحا لانك لاضم لانك وتجي بدو قول واذا كانت اخر كلام بعد نفي جات لا يكون بعد

و ⲛ̀ⲁⲉ تدل على الفاعل والمشار اليه

ϩ حرف

تدل علي الاخذ والريحه (ϩⲓ)

ϯ حرف

يعرف الاسم المونث المفرد بالالف واللام مثاله

ⲙⲁⲧ	ام	ϯⲙⲁⲧ	اللام
ⲥϩⲓⲙⲓ	امراه	ϯⲥϩⲓⲙⲓ	الامراه
ⲥⲱⲛⲓ	اخت	ϯⲥⲱⲛⲓ	الاخت

وتدل ايضا علي العطا بمفردها مثاله

ⲉⲩⲥ ⲉⲣⲉ ϕϯ ϯⲛⲟⲩⲛⲟⲩⲧϯ (ⲡⲟⲩⲧϯ) ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧⲉⲛ

لان الله يعطي العزاء علي ايدينا

ⲉϯ ⲛⲧⲟⲧϩⲣⲏ (ϩⲣⲉ) ⲡⲱⲟⲩ ϩⲉⲛ (col. 2) ⲛⲥⲛⲟⲩ ⲛⲧⲏⲓⲥ

ليعطي طعامهم في حينه

لانه ليس باكيل اعطاه الله ⲛⲁⲣⲉ ⲫⲧ ⲁⲛ : ⲧ ⲙⲡⲛⲁ ⲥⲉⲛ ⲟⲩⲱⲓ الروح.

وتنقل الفعل الي نفس المتكلم وهو علي قسمين الاول منها ان يكون بين الفعل ⲁⲛ و ⲧ مثاله

ⲧⲛⲁⲛⲁⲩ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ	اراكم
ⲧⲛⲁ ⲙⲁⲓ	ارحم
ⲧⲛⲁⲛⲁϣⲉϥ	اخلصه
ⲧⲙⲟⲥⲧ ⲙⲙⲟϥ	ابغضه بمعني اعطيه بغضاً

والثاني

ⲧⲙⲡϣⲁ ⲁⲛ : ⲉϥⲁⲓ ⲙⲡⲉϥⲑⲱⲟⲩⲓ	(لا استحق) ان احمل حذايه غلاطيه ؛
ⲧϥⲁⲓ ⲥⲁⲣⲱⲟⲩ	احتملهم احملهم بمعني اعطيهم حملا

(Deuxième partie)

الكلام ينقسم ثلاثة اقسام اسم وفعل وحرف.

علامة الاسما. كل كلمه اولها ⲡⲓ تدل علي اسم مفرد بالف (بالالف) واللام كنحو قولك

ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ	الرجل	ⲡⲓⲙⲱⲩⲧ	الطريق
ⲡⲓⲥⲱⲣ	المخلص	ⲡⲓⲙⲁⲣ	الشهيد

ويجوز ان يبدلا بحرف ⲡ او ⲫ

ⲡⲥⲱⲣ	المخلص	ⲫⲣⲱⲙⲓ	الرجل

وكل كلمه اولها ⲧ فهي مونث مفرد معرف بالف واللام مثاله

ⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ	الكنيسه	ⲧⲥⲓⲣⲏⲛⲏ	السلامه
ⲧⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ	العهد	(fol. 44 recto, col. 1) ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ	البتول

وكل كلمه اولها ⲛⲓ تدل علي الجمع المذكر والمونث المعرف بالالف واللام مثاله

ⲛⲓⲣⲱⲙⲓ	الرجال	ⲛⲓⲁⲙⲁⲁⲩⲟⲩ	الينابيع
ⲛⲓⲧⲱⲟⲩ	الجبال	ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ	السموات

وكل كلمه اولها ⲟⲩ تدل علي اسم نكره مفرد مذكر ياتي او مانث مثاله

ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ	رجل	ⲟⲩⲥⲥⲏⲙⲓ	امراه
ⲟⲩⲓⲱⲧ	اب	ⲟⲩⲏⲓ	بيت

ويجوز ان تكتب عوضها (1) ⲉⲩ مثاله

ⲉⲩⲣⲱⲙⲓ			رجل انسان
ⲉⲩⲥⲥⲏⲙⲓ	امراه	ⲉⲩⲓⲱⲧ	اب

وكل كلمه اولها ⲛⲁⲛ ادل علي جمع الاسما المذكره مذكر كان او مونث مثاله

ⲛⲁⲛⲣⲱⲙⲓ	رجال	ⲛⲁⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ	ملايكه
ⲛⲁⲛⲙⲁⲩ	امهات		

(1) Après ⲉ ; ⲉⲩⲣⲱⲙⲓ *vers un homme.*

ويجوز ايضا ان تكتب الاسم مجردًا من ساير العلامات يحتمل التذكير والتانيث والجمع والافراد والتعريف والنكره ويستغني في كثير منه بعلامات ما قبله

رجل رجال الرجل الرجال ⲣⲱⲙⲓ

امراه الامراه نسوه النسوه ⲥⲉϩⲓⲙⲓ

اب اباء الاب الاباء ⲓⲱⲧ

بيت بيوت البيت البيوت ϩⲓ

ويجوز ان يدخل علي علامات النكره (col. 2) ⲛ̀ منقوطه فيتعرف الاسم بها مثاله

الانسان ⲛ̀ⲟⲩⲣⲱⲙⲓ

الابن ⲛ̀ⲟⲩϣⲏⲣⲓ

وكذلك تفعل في الخالي من العلامات

الاب ⲛ̀ⲓⲱⲧ الرجل ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ

الزيت الدهن ⲛ̀ⲗⲉϩ

ويجوز ان يفعل الي ⲙⲙ المنقوطه فعل الي ⲛ̀ المنقوطه مثاله

الشاهد الشهاده ⲙ̀ⲙⲉⲑⲣⲉ

ويجوز ايضا ان يدخل علي المذكر المفرد علامة التانيث وهي ⲧ

الرجله (1) ⲧⲣⲱⲙⲓ الرجل ⲣⲱⲙⲓ

البشرية ⲧⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ

وفي القبطي اسما كثيره مذكره وهي في العربي مونثه كقولهم طلعت الشمس وانبتت الارض وهما في القبطي مذكرين

الارض ⲡⲓϫⲁϩⲓ الشمس ⲡⲓⲣⲏ

وعكسها كقولهم سقط السلم وذبح الثعلب

الثعلب ⲧϧⲁϣⲟⲣ السلم ⲧⲙⲟⲩⲕⲓ

وهما في القبطي مونثين

ويجب علي مفسر اللسان كما نقل الاسم العربي ينقل افعاله مذكر كان او مونث ليلا يفسد منه المعنى.

الاسما المبهمه وهي داء وده وهذا ودي وهذه وهن وانا وداك ودلك والدي والتي والدين وفي القبطي ايضا مثلها

انا ⲁⲛⲟⲕ انا ⲉⲓ

(fol. 44 col. 1)

ولست انا ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲉ ⲁⲛ

---

(1) Il faut sans doute lire الرَّجُلَة « la femme ». Le mot ⲣⲱⲙⲓ « homme » n'est jamais employé dans ce sens et ne prend pas l'art. du féminin. La remarque de l'auteur s'applique seulement à quelques noms, comme ⲁⲗⲟⲩ : ⲡⲓⲁⲗⲟⲩ « le garçon », ⲧⲁⲗⲟⲩ « la fille », cf. A. Mallon, *Grammaire copte*, p. 51.

ⲛⲑⲟⲕ	انت	ⲛⲑⲱⲧⲉⲛ	انتم
ⲛⲑⲟ	انتي	ⲁⲣⲉ-ⲕⲛⲁ	انتي (خطت)
ⲁⲛ-ⲉⲣ	نحن (علنا)	ⲁⲛⲟⲛ	نحن
ⲧⲉⲛ-	نحن	ⲉⲛ-ⲟⲓ ⲁⲉ	ونحن
ⲫⲁⲓ	هذا	ⲉⲓⲫⲁⲓ ⲉⲫⲁⲓ	من هذا
ⲡⲁⲓ	هذا	ⲉⲛⲁⲛ	هذا
ⲧⲁⲓ	هذه	ⲑⲁⲓ	هذه
ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲫⲛ ⲉⲧ		هذا هو الذي	

Fin, fol. 53 recto, col. 2

La grammaire copte se termine par les حروف العطف.

السابع بل: تقول ضربت زيدًا بل عمرًا وما جا رجل بل امراه ولها في القبطي ⲁⲗⲗⲁ بل مزمور ١٩ ٥١
الثامن لكن: وهي الاستدراك بعد النفي ولا يجوز ان تدخل بعد واجب الاترك الي قصه ما جاني زيد لكن عمروٌ فاما مجيها بعد الواجب تقول جاني زيد لكن عبدالله لم يات ولها في القبطي بل ولكن ⲁⲗⲗⲁ
التاسع امر وتقنع للاستفهام تقول ا زيد في الدار ام عمروٌ ولها في القبطي تلات علاماة ⲓⲉ ام ⲙⲁⲛ ام
ⲉⲛⲉ ⲡⲉ مزمور ٥٠ او هو ⲉⲛⲉ او كانت قرنتيه
العاشر متى : ⲙⲁ ⲁⲗⲗⲁ ⲑⲛⲁⲧ

Immédiatement après commence (f. 53 verso) la petite grammaire qui suit.

2. — *Deux petites préfaces anonymes.*

A la grammaire d'Aboû Śâker, il faut joindre deux petits abrégés qui semblent se rattacher à elle par une connexion intime. Dans le manuscrit du British Museum (*Or.* 1325), elles font suite à la précédente. La première (f. 79b-38a) (1) commence ainsi:

(1) Elle se trouve encore dans le numéro 53 de Paris (f. 53v.-54v.) immédiatement après le traité d'Aboû Śâker; dans le numéro 148 de la Collection Curzon (f. ⲣⲗⲁa - ⲣⲗⲃ b) entre la *scala ecclésiastique* de Samannoûdî et la *scala magna* d'Aboû'l-Barakât; enfin, dans le numéro 518 de Berlin, p. 518-526, à la fin du manuscrit. Ce dernier renseignement m'est fourni par la lettre du Dr Stern. Il est probable que les pages 518-526 contiennent nos *deux* petites *préfaces*. La comparaison avec le numéro 53 de

وهذا ما وجد (en marge) بسم الله قبل كل شي. اعلم ايها الناظر في هذه الحروف والعلايم والكلمات المجموعة ان كلمن يحفظهم بعد حفظ مقدمة السلم ينتفع بهم. وهم جميعهم قد وردوا في السلم لانه الاكثر في الاستعمال لكن فيهم ها هنا زيادات عن دلك قد وردت في مواضع مخصوصه منها. ولا يجوز ان يقال في تلك المواضع الا بهذه الاوضاع الزايده اول دلك. علايم الاسم في الثانيه اقسام. بدوء الاسما ⲡ. ⲗ. ⲧ. والدى بالالف واللام ⲫⲛ. ⲗⲛ. ⲑⲛ. وفي اسم المفرد ⲫⲛ وايضا بالالف واللام وهولا م ⲡ. ⲗ. ϯ. على الحقيقه. الدى. والق. والدين. فيسقطوا ويكون عوضهم الف ولام مثاله

ⲫⲡ ⲉⲧⲥⲱⲡⲧ الـدى يجرب

فيقال المجرب etc.

« On a trouvé encore ceci. Au nom de Dieu, avant toute chose. Sache, ô toi qui jettes les yeux sur ces lettres, ces signes et ces mots ici rassemblés, qu'il est utile de les apprendre après avoir étudié la *préface* de la *scala*. Tous ces mots se trouvent dans la scala, car ils sont d'un fréquent usage; mais ils s'y rencontrent en composition avec d'autres, parce qu'ils ont été tirés tels quels de textes particuliers. Or, il est évident que, dans ces endroits, il fallait employer ces formes composées. Distinguons d'abord les signes du nom dans les huit parties. Le nom s'indique par ⲡ. ⲗ. ⲧ, et quand, en arabe, il a l'article, par ⲡ. ⲗ. ϯ. On a aussi pour le nom singulier ⲫⲛ, et même pour tout nom déterminé: ⲫⲛ. ⲗⲛ. ⲑⲛ. en vérité *celui qui, celle qui, ceux qui.* Parfois ils disparaissent et on les remplace par l'article, exemple: ⲫⲛ ⲉⲧⲥⲱⲡⲧ *celui qui tente* c'est-à-dire *le tentateur,* etc. ».

S'agit-il de la *scala* de Samannoûdî ou de la *grammaire* d'Aboû-Sâker? Il est bien difficile de le décider; peu importe d'ailleurs. Nous avons là un résumé succinct qui permet d'embrasser d'un coup d'œil la morphologie et la syntaxe des *préformantes.*

La seconde préface qui vient à la suite de l'autre dans le codex de Londres (*Or.* 1325, f. 83a-89b) ainsi que dans celui de Paris (53, f. 55r.-59v.) (1), est un peu plus longue et traite des pronoms, des verbes et des particules.

Paris, qui est de même format, et où les deux *préfaces*, prises ensemble, occupent à peu près le même espace, semble imposer cette conclusion.

(1) Dans le numéro 148 de la collection Curzon, elle se trouve (p. ⲓⲑb-ⲕⲣa) entre la *Kifâyat* de Qalyoûbî et la préface d'Ibn ad-Dohairî.

Début :

بسم اله الرحمن الرحيم وبه نستعين.
باب في اقسام الكلام القبطي.
وهي الاسما والافعال والحروف

NOTE.

L. Stern dit (Ersch und Gruber, II, sect. XXXIX, p. 28) qu'Amba Sévère d'Aschmounéin composa une grammaire copte avec titre ⲧⲅⲣⲁⲙⲙⲁⲧⲓⲕⲏ ⲛⲧⲉ ⲧⲁⲥⲏⲩ ⲙⲙⲉⲧⲉⲣⲙⲏⲛⲓⲟⲥ. Il renvoie à Assemani, *Bibl. Medic. mss. codd. Catalog.*, p. 411. D'après ce dernier (*loc. cit.*) l'auteur de la vie de Philothée, 63e patriarche d'Alexandrie, loue beaucoup Sévère et donne la liste de ses ouvrages, parmi lesquels il énumère une *Grammatica linguae copticae arabice explicata*. Or, dans la *Vie des Patriarches d'Alexandrie.* (Paris. Bibl. Nat., *Ms. or.* 302, f. 92) il est dit que Théophile (63e patriarche d'Alexandrie) était grand ami de Sévère d'Aschmounéin, puis on donne le titre de tous les écrits de Sévère. On en compte vingt en tout, parmi lesquels il n'est fait aucune mention d'une grammaire.

ABOÛ'L-BARAKÂT ŚAMS AR-RI'ÂSAT

ابو البركات شمس الرئاسة المعروف بابن كبر

Vocabulaire copte-arabe (1) السلم الكبير. السلم المفترح

Paris, Bibl. Nat., *Mss. Copt.* 45, (14e s.) f. 227-232 (chapitre 3 et 4); 50, (17e s.) f. 64r.-127v. (2); 51b, (16e s.) f. 2r.-48r. (commence au chapitre 5); 53 (1522 M.) f. 60r.-94r. (3) = Londres, Br. Mus., *Or.* 850

(1) Ou مقرح d'après quelques manuscrits.

(2) Les ff. 109v.-111r. contenant la liste des villes d'Egypte, ont été publiés par Amélineau, *La Géographie de l'Egypte à l'époque copte*, p. 558-559.

(3) Les ff. 84r.-85r. ont été publiés par Amélineau, *op. cit.*, p. 560-561. Dans le même ouvrage, (p. VIII), Amélineau dit ceci : « Les grandes scalae que je publie en appendice se rapprochent beaucoup de celle que Kircher avait entre les mains, et qui est le n° 53 de la Bibliothèque Nationale de Paris, laquelle lui vient de la collection Peiresc ; mais les plus développées contiennent certains noms qu'on ne trouve pas dans Kircher ».

en entier (16e s.); *Or.* 1325 (1519 M.) f. 90 r.-144 r.; *Or.* 442, f. 32 (fragment); *Or.* 1242 (35), 2 f. (fragment); *Curzon Collection* 149, feuilles détachées; 147, en entier (1514 M.); 148, f. ⲡⲗⲇ r. - ⲡⲝⲁ v. = Oxford, *Maresc.* 17 (19e s.) f. ⲛⲁ r. - ⲡⲓⲍ r. = Rome, Bibl. Vat. (Assemani, *Bibl. Orientalis*, III¹, n° XXXVI (1286 M.), p. 643; n° LIII, p. 644; *Cod. Lit.*, daté de 1036 M. (1) = Le Caire, Patr. Jac. 24 (1492 M.) (2) = Berlin, Königl. Bibl., *Ms. Orient. qu.* 518 (19e s.), p. 318-509. = Rylands Collection 53 (1843) f. 183a-230a.

Aboû'l-Barakât est bien connu. Le codex de la Vaticane publié par Kircher et daté de 1316 A. D. l'appelle :

المولى الرئيس العالم العامل القديس الشيخ الاجل شمس الرئاسه ابن الشيخ الاكمل الاسعد المعروف بابن كبر.

Le manuscrit du Br. Mus. *Or.* 850 lui donne exactement la même titulature. Aucune *scala* ne le désigne sous le nom de « Aboû'l-Barakât ». On ne saurait pourtant en douter; c'est bien le même personnage. C'est l'auteur des deux célèbres traités de religion encore inédits, intitulés (3) :

كتاب جلا العقول في علم الاصول الملقّب بكشف الاسرار الخفية في مصباح الظلمة وايضاح الخدمة. et اسباب المسيحية.

On se demande avec étonnement comment une pareille méprise a pu se glisser sous la plume d'un coptisant tel qu'Amélineau. Lui qui a fait le catalogue des manuscrits de la Bibl. Nat. de Paris, et qui, au début de son analyse du Ms. copt. 53, dit expressément que ce codex date du 19e siècle (il est, en effet, daté par le copiste lui-même du 14 Touba 1523 des Martyrs = 1807), ignorait-il que Kircher a publié son livre *Lingua Ægyptiaca restituta*, à Rome, au 17e siècle, en 1643-1644? Si la *scala* n° 53 de Paris n'était pas écrite au 17e siècle, comment était-elle « celle que Kircher avait entre les mains »?

Est-ce sur un fondement pareil qu'Amélineau base le jugement bien sévère qu'il porte sur « le Jésuite Kircher », quand il dit : « Cet homme d'assez grande instruction, mais de peu de moralité scientifique, a gâté son œuvre en y insérant quelques noms de son invention, en défigurant certains autres »? Avant de lancer de telles accusations, ne fallait-il pas prendre garde de commettre un anachronisme de deux siècles? Ne fallait-il pas comparer le texte incriminé avec son véritable original?

(1) Publié par Kircher, *Lingua Ægyptiaca restituta*, p. 39-271.

(2) Les livres III et IV (animaux et végétaux) ont été publiés par Victor Loret dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, I, p. 48-64.

(3) Cf., pour le premier, souvent appelé tout court *Lampas tenebrarum* : Paris, Bibl.

Prêtre et médecin (1), paraît-il, il fut secrétaire du Sultan Baïbars ad-Dawâdâr et mourut en 1363. Quand on en aura les éléments, il sera intéressant de faire une étude un peu approfondie sur ce savant; pour le moment, nous n'avons en vue que son œuvre philologique.

Le vocabulaire d'Aboû'l-Barakât est plutôt une nomenclature, par ordre logique, des mots de la langue copte. Il est divisé en 10 livres (باب) et 32 chapitres (فصل) et embrasse l'ensemble des connaissances d'un érudit égyptien de cette époque. Quelles furent les sources d'Aboû'l-Barakât? Eut-il sous les yeux les écrits des philologues du 13e siècle, connut-il, en particulier la *scala rimée* d'Ibn al-'Assâl? Rien ne nous autorise à l'affirmer. Il semble même plutôt indépendant. Depuis Samannoûdî jusqu'à Aboû-Śâker, tous les anciens auteurs suivent la même méthode, tous se confinent dans les livres liturgiques. Aboû'l-Barakât étend plus loin le champ de ses recherches, il ne s'impose pas de limites, si ce n'est celles de la langue elle-même. Descendant l'échelle des êtres depuis Dieu jusqu'à la dernière des créatures, il relève tous les noms, tous les mots, vulgaires et scientifiques, avec le scrupule d'un encyclopédiste dont tout le mérite est précisément d'être complet.

La *scala magna* ne doit donc rien, ou presque rien, à la *scala rimée*; ne plonge-t-elle pas quelques-unes de ses racines dans le *Physiologus*, ce manuel populaire l'histoire naturelle, si répandu dans toutes les littératures, mais encore à peu près inconnu dans la littérature copte (2)? Les premières recherches en ce sens ont été faites par Hommel dans son édition du *Physiologus* éthiopien (p. XXXVI).

Quatre ou cinq mots seulement sont communs à la *scala* et au *Physiologus*. Le contact se réduit donc à bien peu de chose. Si Aboû'l-Barakât

---

Nat., *Mss. Arabes* 203 (14e s.); — Berlin, (Ahlwardt, *Arab. Handschr.* 10 184) daté de 1300; — Rome, Bibl. Vat. (Mai, *Nov. Coll.*, IV, 106 et 623); — Londres, Br. Mus., *Cat. Arab.* 562.

Pour le second: Paris, Bibl. Nat., *Ms. Or.* 102; — Rome, Bibl. Vat. (Mai, *Nov. Coll.*, IV, 105, 118 et 119). La bibliothèque de Morcos-bey Kabis, au Caire, en possède aussi un manuscrit dont une copie se trouve à l'Université St Joseph de Beyrouth.

(1) Mai, *Nov. Coll.*, IV, 241,

(2) Cf. Erman, *Bruchstücke des Physiologus koptisch* (*ÆZ*, XXXIII (1895), p. 51-57).

avait eu entre les mains le fameux traité d'histoire naturelle, soit en grec soit en copte, on se demande pourquoi il n'y aurait pas puisé plus largement.

Grammaire copte-arabe

de la Bibliothèque de Lord Amherst.

Papier; grand. 0^m, 27×0^m, 19; 99 f.

Je dois la connaissance de cette grammaire à M. Seymour de Ricci. Sur sa demande, Son Excellence Lord Amherst a bien voulu me communiquer le manuscrit au British Museum. Qu'il me soit permis de lui en témoigner ici toute ma gratitude.

C'est un ouvrage moderne, composé par un Copte du siècle passé, probablement sur la demande de Tattam. Il est donc tout à fait en dehors de la série des *préfaces* et vocabulaires du Moyen Age. Il est calqué sur la grammaire arabe. En voici le titre:

ⲑ
ⲥⲧⲡ بسم الله القوي
ⲱ

كتاب مختصر في قواعد اللغه المصرية ونظامها وانفرق فيما بين البحيري والصعيدي.

L'auteur mène donc de front les deux dialectes, boḥairique et ṣa'îdique. Il a distribué sa matière en cinquante chapitres dont voici quelques titres:

الفصل الاول : في التلفظ بالحروف.

الفصل الثاني : في الاسماء التي في ⲁⲥ فالنداء.

الفصل الثالث : في المركّبة.

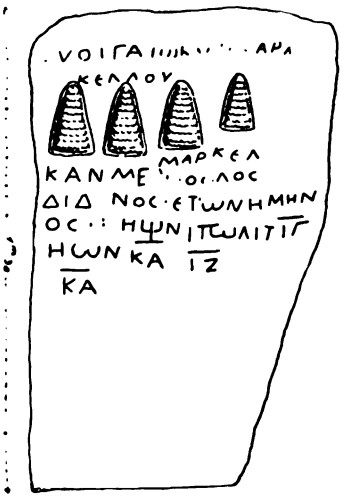
الفصل الخمسين : في العطف.

Les explications sont tout à fait sommaires, le livre est fait surtout d'exemples, de textes de l'Ecriture Sainte malheureusement sans aucune référence. Au reste, il semble que l'auteur avait reçu le mot d'ordre: pour toute règle, il cite de longues péricopes, en ṣa'îdique et en boḥairique, sans s'inquiéter de faire l'application, sans même s'assurer que cette application est possible.

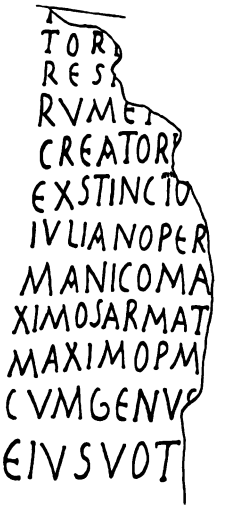
Il avait pourtant une certaine connaissance de sa langue, connaissance purement expérimentale, sans doute, sans principes ni vues d'ensemble, mais méritoire pour un homme qui avait dû l'acquérir au moyen des méthodes imparfaites des indigènes.

Dans une prochaine étude, j'espère faire connaître les autres *scalae* anonymes conservées dans les manuscrits de Paris.

(12)

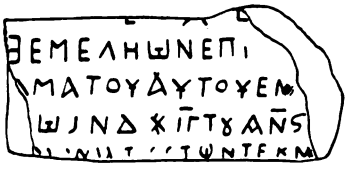


(4)

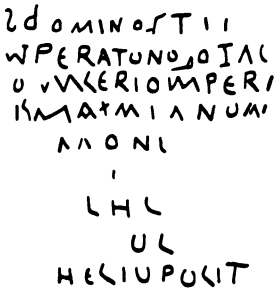

TOR
RES
RVMET
CREATOR
EXSTINCTO
IVLIANOPER
MANICOMA
XIMOSARMAT
MAXIMOPM
CVMGENV
EIVSVOT

(1)

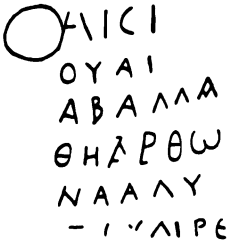
(13)



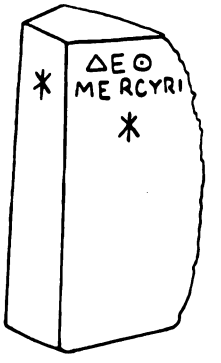
(8)



(6)



(9)


ΔΕΟ
MERCVRI

(3)

INSCRIPTIONS GRECQUES ET LATINES

DE

SYRIE

Deuxième série (*)

PAR LE P. LOUIS JALABERT, S. J.

---

§ 15. — Dédicace en l'honneur de l'empereur Julien.

62. BEYROUTH. — Gros bloc, étendu à terre sur le bord de la mer, au « port aux foins ». La pierre, quand elle était complète, affectait la forme d'une moitié de colonne en saillie sur un prisme de section quadrangulaire. La colonne repose sur un dé cubique de $0^m,35$ de h.; l'ensemble mesure actuellement $1^m,55$; mais il est visible que le bloc est incomplet en haut. La pierre a été de plus fendue irrégulièrement dans le sens de la hauteur et c'est à peine s'il en subsiste une moitié.

Suivant les bateliers, le bloc aurait été trouvé sur place, il y a une vingtaine d'années ; l'officier du *caracol* qui paraît mieux au courant nous a assuré que ce bloc aurait été apporté de Gebeil avec 3 autres pierres

---

(*) Cette seconde série fait suite à celle qui a été publiée précédemment dans les *Mélanges* (t. I, p. 132-188) ; elle renferme quelques corrections à des textes déjà publiés et un certain nombre d'inscriptions inédites, recueillies dans les diverses régions de la Syrie.

Je profite de cette nouvelle publication pour revenir sur le texte n° 15 (*Mélanges*, I, p. 143-146) : l'explication que j'en ai donnée doit être modifiée, comme l'a fort bien vu M. Hiller von Gaertringen (*Berliner philol. Woch.*, 1907, col. 140), et je suis heureux d'enregistrer ses suppléments qui sont meilleurs que les miens. Il faut donc lire le plus court des deux textes : [Διον]ύσιος Διονυσίου τοῦ Φίδωνος Ἀσπᾶς οἰκοδόμος ἐπόησεν. Dans l'autre, on devra suppléer : Διονύσιος Διον[υσίου τοῦ Φίδων]ος Ἀσπᾶς οἰκοδόμος οἰκοδόμησ[εν τόν τε ναὸ]ν (ou περίβολο]ν) καὶ τὸν ἄδυτον καὶ τὸ στόμ[ωμα κ. τ. λ.

qu'il nous a montrées, vraisemblablement pour servir de lest à une barque faisant la traversée à vide.

La partie conservée de l'inscription (Pl. II, 1) est très nette ; les caractères (0^m,07 et 0^m,05) gardent encore des traces de minium (copies, photogr.).

Il est grandement dommage que ce texte, qui est des plus intéressants, se présente dans un état aussi fragmentaire : dans plus d'un cas, les restitutions resteront forcément hypothétiques, en raison de la nouveauté des compléments à introduire et de la difficulté à apprécier exactement la dimension de la lacune. Les lignes conservées les plus longues n'atteignent pas tout à fait la moitié de la longueur des lignes de l'inscription ; de plus, le nombre de caractères contenu dans chaque ligne était variable : ceux-ci n'ayant pas, dans toutes les lignes, les mêmes dimensions et étant inégalement espacés.

Voici comment je crois devoir provisoirement rétablir l'inscription ; je m'efforcerai plus loin de justifier les divers suppléments proposés :

.....
1 ..... [*repara*]
2 *tori* [*orbis romani et*]
3 *res*[*titutori omnium re*]
4 *rum e*[*t totius felicitatis, re*]
5 *creatori* [*sacrorum et*]
6 *exstincto*[*ri superstitionis, Fl.*]
7 *Iuliano per*[*p(etuo) Aug(usto) Ger*]
8 *manico ma*[*ximo, Alaman(ico) ma*]
9 *ximo Sarmat*[*ico et Fran(cico)*]
10 *maximo, p(ontifici) m(aximo)..... x..*
11 *cum Genu.....* [*et filiis* ?]
12 *eius vot.....*

Lig. 1-2. — Cf. l'inscription d'Acerenza : *Reparatori orbis romani D. N. Cl. Iuliano* (*C.I.L.*, IX, 417) (1). D'autres suppléments sont égale-

(1) Cf. dédicace à Constance et Julien : *Reparatores orbis adque urbium restitutores,..* *C.I.L.*, XI, 4781 (= Dessau, 739).

ment possibles et appartiennent à la titulature de Julien : v. g. [*propaga*]-*tori* [*libertatis...*]. Cf. *C.I.L.*, III, 7088 (= Dessau, 751), ou encore [*ampli*a]*tori* [*orbis romani*].. Cf. *C.I.L.*, VIII, 5334. On pourrait même songer à suppléer tout simplement : ....[*vic*]*tori* [*ac triumfatori et*]... Cf. v. g. Dessau, 753.

Lig. 3. — C'est le titre donné à Julien dans *C.I.L.*, IX, 5960.

Lig. 4-6. — *Creator* ou mieux [*re*]*creator* d'une part, et, de l'autre, *exstinctor* se font visiblement opposition et doivent probablement rendre la même idée de deux façons différentes. [*Re*]*creatori* [*sacrorum*] a sa justification dans un texte d'Announa (*Année épigr.*, 1893, n° 87) dans lequel Julien est appelé « *restitutor sacrorum* » ; on pourrait aussi s'appuyer sur une inscription de 'Anz (Dj. Ḥauran) publiée par M. Dussaud, qui rappelle un fait local analogue : Ἐπὶ κρατήσεως Φλ. Κλ. Ἰουλιανοῦ αὐτοκράτορος αὐγούστου ἀν(ε)θη τὰ ἱερά.... κ. τ. λ. (*Mission....* , p. 276, n° 108). Cf. encore : *restitutor libertatis et romanae religionis* (*C.I.L.*, VIII, 4326) (= Dessau, 752).

La restitution de la lig. 6 est hypothétique, mais semble nécessitée par l'opposition *recreatori sacrorum*. Si l'on voulait s'appuyer sur l'analogie des inscriptions qui donnent à Constance, à Valentinien et Arcadius le qualificatif d'« *exstinctor pestiferae tyrannidis* » (Dessau, 731), « *exstinctor tyrannorum* » (*C.I.L.*, VI, 31413), il faudrait évidemment compléter différemment le membre précédent. Mais, en tout état de chose, le supplément proposé me paraît le plus probable. Il semble d'ailleurs trouver sa justification dans une autre dédicace à Julien « *ob deleta vitia temporum praeteritorum* », (*C.I.L.*, III, S., 10648), expression dans laquelle les éditeurs du Corpus reconnaissent une allusion aux mesures prises contre les chrétiens.

Si nous connaissons bien les campagnes de Julien, nous sommes mal renseignés sur les surnoms honorifiques que lui valurent ses victoires, il s'en suit que la restitution des lig. 7-10 serait restée forcément dans le vague. Mais heureusement une inscription de Sofia (1) vient à souhait

(1) Cf. Kalinka, *Antike Denkmaeler in Bulgarien* (Vienne, 1906), p. 70, n° 76 (= *Année épigraphique*, 1907, n° 45). Je dois la communication de ce texte à mon maître M. Cagnat.

pour combler la lacune, en voici le texte :

Fl. Iuliano Pio [felici] venerabili ac triumfatori
pontifici maximo Germ(anico) maximo Alam
Fran(cico) maximo Sarm(atico) maximo, in
patri patriae, proconsuli recuperata republ

Ces divers titres nouveaux s'expliquent
campagnes de Julien (1). Celui qui figurait
te de Gebeil fut pris probablement par Ju
les Francs Attuaires (Août-Octobre
rupture avec Constance devint irré

On peut remarquer qu'à la réser
surnoms que Constance (2) et cett
tuite, remet en mémoire la plai
rival disparu ; parlant de ses
« Ce n'est pas moi, c'est lui qu
tade, Constance mort, il se s

Les deux dernières li
la mention du dédicant.
possibles. Si la dédica
ou de la municipali
pourrait avoir figu
serait trouvé acc
médiaire et ain
que voici :

.... *civ*

Si au
pothéti
suivant

---

(1)
(2)
(3)

ns ce texte, de constructions dans la
inférieures ou fondations (τὸ θεμέλιον),
πρόστυλοι et porte du sanctuaire (θύρα).
l) a tenté d'utiliser la copie sommaire
(2) d'un fragment d'inscription gravée sur le
N.-E. du village, près de l'angle S.-O. de la cons-
a été signalé (3) par les membres du Survey
américain (4). La copie de ce dernier n'est
l'orter, comme on peut s'en convaincre en les
quelques variantes utiles :

	Merril
TIXΩN	ΟΠΑCCΝΧΩΝ
ΔΥCI	ΤΡΙΩΝCΥΝΔΥCI
X	ΙΟΝΧΑΙΟЄΚ
OY]	ΤΩΝΤΗCΘΡΟΥ
ΑΙЄ	ΔΙΑΘΥΔΑΙЄ
	ΡЄΟC

plet à dr. et à g. ; mais il en manque probablement
ns le sens de la hauteur : elle devait être gravée sur
supérieure et aura disparu dans les remaniements subis
ction (5).

nneau proposait de lire :

.... στίχων ou τ(ε)ιχῶν, σὺν δυσὶ κόνχαις ἐκ τῶν τῆς θε(ᾶς), διὰ
ἱερέ(ω)ς.

stitution de l'épigraphiste américain répond mieux aux traces
tères de la copie de Merril :

.... συγκ]οπὰς (ἑλίκ)ων τριῶν....

Cf. *RAO*, II, p. 100.

) *PEF*, 1892, p. 164.

) Cf. *Survey of Western Palestine*, *Special Papers*, p. 115. « There are two illegible
criptions in greek, one on the east wall (notre n° 63), the other towards the south-
st corner, inside the church (le présent texte) .»

(4) *American Journal of Philology*, VI, p. 216.

(5) Cf. *Survey*....., p. 114 ; « hardly a stone in the building is *in situ*. »

entre 1860 et 1865 : le soin minutieux avec lequel les inscriptions ont été transcrites va me permettre de rectifier et de compléter les relevés de Girard de Rialle, de Warren, de Conder et des voyageurs postérieurs, d'y ajouter même quelques morceaux inédits.

63. — *Temple du Nord.* — *PEF,* 1869-70, p. 329 ; *American Journal of Philology,* VI (1885), p. 215, n° 65. Voici ces deux copies :

Warren	Merril
ΧΙΟΙΙΟΠΔΡΟΤΛωωΝΟΗ	ΧΙΟΡΟΤΑΙΝωΝΟ
ΔΟΜΙCΑΝΤΟΘ	ΔΟωΗCΑΝΤΟ
ΝΟΝΚCΤΟΥCΠRCΚ	ΝΟΝΚCΤΟΥCΠΡ
ΑCCΥΝΤΝCΥΡΛ	ΛCCΥΝΤΗΟVΡ

La copie du P. Bourquenoud donne :

ΧΙΟΥ[illegible]ΡΟΓΑΜΙωΝΟΙΚΟ
ΔΟΜΟC[illegible]ΝΤΟΘΕ
ΝΟΝΚЄΤΟΥCΠΡΟCΤΥΛ
ΟΥC CΥΝΤΗΘΥΡΑ

Lig. 3. — Les 3 dernières lettres sont tracées en pointillé : il est difficile de savoir si c'est un supplément tacite (1) ou si le copiste a voulu figurer ainsi des caractères incertains. Cette copie est de beaucoup supérieure à celle des deux autres voyageurs ; on rétablira facilement, au prix de légères corrections paléographiques :

....χίου [ἱε]ρο(τ)αμιῶν, οἰκοδόμ(η)σ[α]ν τὸ θε[μέ](λι)ον
κὲ τοὺς προσ[τύλ]ους σὺν τῇ θύρᾳ.

L'inscription est incomplète : il manque la partie supérieure contenant la date et les noms des ἱεροταμίαι. Si la lecture de Brünnow pour l'inscription n° 67 (*infra*) :

ΒΑ[illegible]ΥΧΙ   Βα[κ]χί[ου]

était certaine, on pourrait songer à rétablir le même nom dans le

(1) Je croirais plutôt à une conjecture du P. Bourquenoud ; il a, d'ailleurs, introduit de la même façon plusieurs suppléments obvies dans sa copie de *C.I.G.*, 8800 (dans le même cahier) dont j'ai retrouvé l'original au Séra[illegible] le Beyrouth. La restitution προ[νάου στύλ]ους, qui s'appuierait jusqu'à un certain p[illegible] r la copie de Warren (ΠRCΚ), donne un sens satisfaisant, mais semble un peu [illegible] gue. Je crois donc devoir maintenir la lecture προστύλους, malgré la nouveauté [illegible] tif.

texte que nous étudions. Il s'agit, dans ce texte, de constructions dans la partie antérieure du temple : assises inférieures ou fondations (τὸ θεμέλιον), peut-être simplement « stylobate », πρόστυλοι et porte du sanctuaire (θύρα).

64 . — M. Clermont-Ganneau (1) a tenté d'utiliser la copie sommaire donnée par Harvey Porter (2) d'un fragment d'inscription gravée sur le mur du temple situé au N.-E. du village, près de l'angle S.-O. de la construction. Ce texte avait déjà été signalé (3) par les membres du Survey et copié par un voyageur américain (4). La copie de ce dernier n'est guère meilleure que celle de Porter, comme on peut s'en convaincre en les comparant, mais elle fournit quelques variantes utiles :

Porter	Merril
[KOCY]ΠACCTIXΩN	OΠACCNXΩN
TPIΩNCYNΔYCI	TPIΩNCYNΔYCI
KOINXAICЄK	IONXAIOЄK
TΩNTHCΘЄ[OY]	TΩNTHCΘPOY
ΔIAΘЄYΔAIЄ	ΔIAΘYΔAIЄ
PЄOC	PЄOC

Le texte est complet à dr. et à g. ; mais il en manque probablement toute une moitié, dans le sens de la hauteur : elle devait être gravée sur un bloc de l'assise supérieure et aura disparu dans les remaniements subis par la construction (5).

M. Cl.-Ganneau proposait de lire :

..... στίχων ου τ(ε)ιχῶν, σὺν δυσὶ κόνχαις ἐκ τῶν τῆς θε(ᾶς), διὰ Θευδᾶ ἱερέ(ω)ς.

La restitution de l'épigraphiste américain répond mieux aux traces de caractères de la copie de Merril :

.... συγκ]οπὰς (ἑλίκ)ων τριῶν....

---

(1) Cf. *RAO*, II, p. 100.

(2) *PEF*, 1892, p. 164.

(3) Cf. *Survey of Western Palestine*, *Special Papers*, p. 115. « There are two illegible inscriptions in greek, one on the east wall (notre n° 63), the other towards the south-west corner, inside the church (le présent texte) .»

(4) *American Journal of Philology*, VI, p. 216.

(5) Cf. *Survey*....., p. 114 ; « hardly a stone in the building is *in situ*. »

Malheureusement la transformation de l'ancien temple a été si radicale qu'il est difficile de retrouver dans les descriptions et les photographies des ruines quelques indices matériels qui puissent nous fixer sur la nature précise des travaux que le texte rappelle. Suivant l'éditeur, ces ἕλικες seraient des « vaulted ceilings » et les συγκοπαί (1), leur revêtement en « tessellated work » : toutes choses qui demeurent assez problématiques.

La déesse dont les fonds ont subvenu à ces constructions est bien probablement Leucothea, comme l'a reconnu M. Cl.-Ganneau. Le temple que ses trésoriers ont aidé à orner paraît devoir être attribué à quelque Ba'al local, — peut-être le Ba'al Hermon, — si l'on fait fond sur le médaillon colossal qui orne le mur du sud (2). La contribution fournie par la caisse de la déesse (Leucothea) nous autorise à supposer qu'elle était la parèdre du Ba'al de Raḥlé.

65. — *Temple de l'Ouest.* — *PEF,* 1869-70, p. 329 ; *M.u.N. DPV,* 1898, p. 82, n° 4; *Rev. Biblique, X,* p. 574; *Provincia Arabia,* II, p. 248 *c.*

La copie du P. Bourquenoud, meilleure que celle de Warren, est inférieure à celles des derniers voyageurs, inutile de la donner.

66. — *Temple de l'Est.* — Waddington, 2557 *c* ; *PEF,* 1869-70, p. 329 ; *Bull. de corr. hell.,* 1897, p. 64, n° 75 ; *M.u.N.DPV,* 1898, p. 82, n° 2 ; *Provincia Arabia,* II, p. 247 *a.*

La copie du P. B. est exactement conforme à celle de M. Fossey. Bien qu'elles portent toutes deux à la 5e lig.

AMCAIOYIЄPOTAMIA

je crois qu'il faut restituer un C et lire, comme le fait M. Fossey : [Σ]αμσαίου (3). Par contre, il n'est pas correct de compléter ἱεροταμία[ς] (4) : le nom est au génitif.

---

(1) Le mot συγκοπή (au sing.) est employé dans ce sens par les auteurs byzantins. Cf. Théoph. continuatus (éd. de Bonn), p. 143_{23} ; Const. Porphyr., *Adm.*, 139_{22}.

(2) Cf. Photographies de l'expédition Américaine, n° 7 ; *M.u.N.DPV,* 1898, p. 83. Abbild. 15 (phot. de R. Brünnow).

(3) Cf. Σάμσος (Wadd., 2007). C'est du reste la lecture de Wadd., mais le C qu'il empruntait à la fin de la lig. 4 doit être lu tout différemment. La lacune est trop courte pour qu'il y ait place pour Λισαμσαίου (cf. *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft,* 1905^2, p. 15, n° 8 ; p. 40, n° 34).

(4) Brünnow, *Prov. Arab.*, II, p. 247.

67. — Waddington, 2557 *d*; *PEF*, 1869-70, p. 329 ; *M.u.N.DPV*, 1898, p. 82, n° 3 ; *Provincia Arabia*, II, p. 248 *b*.

Le P. B. n'a pas trouvé la pierre dans un meilleur état que Girard de Rialle et M. Brünnow : sa copie ne fournit rien de plus, à part quelques légères variantes pour les lignes de la fin, qu'il ne sera peut-être pas inutile d'enregistrer : Lig. 7 ΟΥΓΑΛ[illegible]

[illegible]ΚΙΟ[illegible]

[illegible]ΕΤΠ[illegible]

[illegible]ΟΥΔ[illegible]

[illegible]CΜ[illegible]

L'étendue des lacunes n'est pas appréciée ; le copiste note qu'à la lig. 9 la barre supérieure du Π est incertaine.

Je crois qu'on pourrait, en faisant quelques retouches à l'essai d'interprétation de Waddington, proposer pour ce fragment la lecture suivante :

Ἔτους δυ', Πανήμου, ἐν ἱεροσύν[ῃ] Σελεύκου, Βά[κ]χι[ος]
Λουκίου [τ]οῦ Γαλ[....(1) τοὺς] κίο[νας ἔ](σ)τ(η)[σεν]....

68. — Cette troisième inscription, la plus importante, a été vue par Conder (2) qui s'est contenté de signaler qu'elle commence par Θεας λε(υ)κοθεαω ; qu'on y lit αὐτοις αργυρια ανκλωσαντ... υπερ της θυρας ; qu'elle comprend huit lignes et qu'il y est question de ιεροταμιαι. Il n'a pas publié la copie rapide qu'il en avait prise ; depuis, aucun voyageur, à ma connaissance, ne l'a retrouvée et il est à présumer que la pierre a péri comme tant d'autres documents intéressants.

La copie prise, quelques années avant le voyageur anglais, par le P. Bourquenoud est complète et excellente : elle nous permettra d'arriver à une lecture certaine dans ses grandes lignes. Je la reproduis exactement ci-dessous. Il est inutile d'en donner un fac-similé, aucun caractère

---

(1) Peut-être Γα(δ)[ίου] (cf. Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques....*, n° 165), ou tout autre n. pr. commençant par l'élément sémitique Γαδ.

(2) *PEF*, 1874, p. 48-49 ; cf. *Survey of Western Palestine*, *Special Papers*, p. 113.

n'affectant de forme particulière, sauf la 8e lettre de la lig. 3 : T à barre horizontale légèrement oblique, qui doit être lu Λ (1).

ΘЄΑЄΛЄΛΒΟΘЄΑ[illegible]ΡΑ
ΧΛΑCIЄΡΟΤΑΜΙΑΙΑΜΑΡ
ΟΥΡΟCCЄΤЄΥΚΟΥΙЄΡЄΩCΚΑ
ΙΑΒΙCCΗCΖΑΒΔΑΑΝΑΑΡΑΒΑΙΑ
ΤΑΛCΙΦΘЄΝΤΑΠΑΡΑΥΤΟ
ΙCΑΡΓΥΡΙΑΑΝΑΛΩCΑΝΤ
ΥΠЄΡΤΗCΘΥΡΑCЄ
ΤΟΥЄΘ ΟΤ

Annotations de l'auteur : Lig. 1, B = B ou K ; — lig. 4, la 5e lettre paraît bien réellement être un C plutôt qu'un Є ; — lig. 8, la 4e lettre est un Є ou un C.

Je lis :

Θεᾶ(ς) Λε(υ)κοθέα[ς] Ῥαχλᾶς ἱεροταμίαι Ἄμαρ[ος], ὁ υ(ἱ)ὸς Σε(λ)εύκου ἱερέως, καὶ Ἀβίσσης Ζαβδαναῖ ΑΡΑΒΑΙΑ τὰ λ(ε)ιφθέντα παρ' αὐτοῖς ἀργύρια ἀναλώσαντ[ες] ὑπὲρ τῆς θύρας, ἔτου(ς) θοτ'.

Le nom du premier hiérotame peut bien être complet (2) : dans ce cas, ce serait le nom biblique, orthographié par les LXX Ἀμάρ ou Ἀμάρ (3); d'autre part, si c'est le nom arabe *'Amr*, il se peut qu'il ait été écrit Ἄμαρος (4) et que la finale soit bien à rétablir comme nous l'avons fait. La restitution de la filiation semble s'imposer (5). Le nom du deuxième hiéro-

(1) Le P. avait sauté les lettres 4 et 5 de la lig. 1, il les a rétablies à leur place en surcharge.

(2) La longueur des lignes suivantes (21 et 23 lettres, contre 18 que compte la lig. 2) pourrait faire croire à une lacune ; mais cette supposition perd de sa vraisemblance, quand on remarque que le graveur a mis tout son art à répartir le texte en lignes dont la longueur croît jusqu'au milieu de l'inscription, puis s'en va diminuant (15.18.21.23. 18.18. 13.7). Je considère donc l'inscription comme complète dans tous les sens, sauf peut-être (?) une lacune de 2 lettres au bout de la lig. 6.

(3) Cf. H. Redpath, *A Concordance to the Septuagint, Supplement*, s. v.

(4) Cf. Ἄμερος, Ἄμρος, Ἀμραῖος. Sur ce nom, voir *RAO*, II, p. 210.

(5) La lecture matérielle de la copie donne Αμαρουρος : vu la singularité de ce nom, nous ne croyons pas devoir le retenir, puisque le groupe OYPOC donne si facilement OYIOC. — Une inscription de Rahlé (*supra*, n° 67), datée de 404 Sél., mentionne la ἱερωσύνη d'un

tame est d'une lecture certaine : il n'est d'ailleurs pas nouveau (1). Le patronymique, également sémitique, dérive du nom Ζάβδας particulièrement fréquent en Palmyrène. Le groupe de lettres APABAIA, suivi peut-être (?) d'une lacune d'un ou deux caractères, ne semble pas devoir cacher le nom d'un second ascendant d'Αβίσσης : le nom de l'aïeul eût été suivant l'usage à peu près constant introduit par l'article. Il vaut peut-être mieux essayer d'en dégager un second nom du père du hiérotame : si nous rapprochons de ce complexe, qui peut donner au moins APABAIA et ABABAIA, le n. pr. féminin Αβαβαίη (Wadd., 2495) et le nom, malheureusement incomplet, lu sur une inscription de Soueida : ΑΒΑΒΛ Γ (Wadd., 2323), nous sommes peut-être assez près de la solution.

La fin du texte est très claire : les hiérotames de la déesse ont dépensé le reliquat de sommes laissées à leur disposition (τὰ λειφθέντα παρ' αὐτοῖς ἀργύρια) (2) pour la construction de la porte (3).

La lecture de la date (379 Sél.) est certaine : ce texte est donc notablement antérieur au n° 66 (394 Sél.) et au n° 67 (404 Sél.). Comme l'inscription de *Neteiros* est contemporaine de Trajan, les deux monuments du culte de Leucothea dans l'Hermon sont espacés d'une quarantaine d'années.

L'inscription du P. Bourquenoud pose à nouveau toute une série de problèmes relatifs au culte de la déesse Leucothea (4) dans la région de l'Hermon, problèmes déjà discutés et en partie résolus, dès 1896, par M.

---

autre Séleucus qui pourrait bien n'être pas simplement un homonyme du Séleucus, père de ʿAmr, hiérotame en 379 Sél.

(1) Il a été lu par M. Puchstein dans une inscription de Palmyre (Wadd., 2589). Cf. *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1905², p. 11, n° 4 ; cf. aussi *Répert. d'Epigr. sémit.*, I, n° 452.

(2) Cf. la réparation et les constructions exécutées ἐκ περισειῶν (*supra*, n° 66).

(3) Il ne s'agit pas de la porte déjà mentionnée (*supra*, n° 63) : les deux textes ne proviennent pas du même temple.

(4) L'hypothèse, déjà écartée par M. Cl.-Ganneau (*RAO*, II, p. 71), d'après laquelle nous aurions dans *Leucothea*, non pas un nom de divinité, mais un nom de ville, est actuellement absolument impossible.

Cl.-Ganneau (1), alors qu'il ne disposait que d'un seul document complet,— l'inscription qui rappelle l'*Apothéose* (2) de Neteiros, — et de deux fragments (3). Malheureusement, tout en fournissant un appoint intéressant, ce texte ne fait pas la lumière qu'on souhaiterait sur toutes les questions relatives à la personnalité et au culte de la déesse de l'Hermon. Du moins, il précise et complète sur plus d'un point les faits déjà acquis au sujet du culte de Leucothea dans cette partie de la Cœlésyrie.

Le principal centre de ce culte semble avoir été Raḫlé. La déesse y possédait un temple : vraisemblablement celui-là même où a été trouvée l'inscription que nous étudions, le *temple de l'Est* (4) ; elle possédait une caisse administrée par une commission de hiérotames qui se réclament d'elle (Θεᾶς Λευκοθέας.... ἱεροταμίαι). Mais, il y a plus : comme le nom de la déesse est suivi du déterminatif Ῥαχλᾶς, dans lequel il faut évidemment reconnaître le nom antique de Raḫlé, nous sommes autorisé à conclure de l'ensemble de ces indices que Leucothea était réellement la divinité (ou une des divinités) topique de l'endroit, la Leucothea *de* Ῥαχλά (5), tout comme nous avons l'Athéna de Ἄρρα, l'Athéna de Γοζμά, le Jupiter d'Héliopolis, la Leucothea de *Segira* ou *Segiroi*.

La question qui se pose maintenant, c'est de savoir quelle relation il existe entre cette Leucothea *de* Raḫla et celle *de* Segira. A priori, il sem-

---

(1) *RAO*, II, p. 61-78.

(2) *Revue critique*, 1886², p. 232 ; *RAO*, II, p. 61-78, 98-101 ; *Bull. de corr. hell.*, 1895, p. 303-306 ; Dittenberger, *Orientis Graeci....*, n° 611 ; *Inscript. graecae ad res rom.*, III, 1075 ; notice de Drexler dans le *Lexikon* de Roscher (s. v. *Netetros*).

(3) L'extrait donné par Conder du texte que nous étudions, et le fragment déjà reproduit (*supra*, n° 64).

(4) Cf. *PEF*, 1874, p. 48-49 ; *Survey....*, p. 114. Le P. Bourquenoud ne nous donne pas d'indication sur la situation exacte de la pierre. L'inscription qui mentionne la déesse (θεά) que M. Cl.-Ganneau croit être encore Leucothea se trouve gravée dans le temple du N.-E. (*PEF*, 1892, p. 164).

(5) La désignation Θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλᾶς (plutôt que Θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλά) rappelle de très près Θεὰ Λευκοθέα Σεγειρῶν, et toutes deux peuvent se réclamer de l'analogie d'une désignation similaire : Θεὸς Ζεὺς κώμης Ὡρνέας (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 63, n° 72). Nous rencontrerons plus loin (*infra*, n° 70) un exemple d'une analogie plus décisive encore.

ble infiniment probable qu'il faille reconnaître, sous ces deux désignations topiques différentes, une seule et même divinité, ou, à la rigueur, deux divinités indigènes si étroitement apparentées que leurs ressemblances aient pu favoriser leur assimilation individuelle à la Leucothea grecque. Mais la solution définitive de cette question dépend de celle qui sera donnée au problème soulevé par les deux désignations topiques qui accompagnent le nom divin.

Ῥαχλά est Raḫlé : il n'y a pas à en douter, et c'est le principal intérêt de l'inscription du P. Bourquenoud de nous donner le nom, jusqu'ici inconnu, de cette localité si importante dans l'antiquité. Où placer *Segeira, Segira, Segiroi* ? Des tentatives diverses d'identification ont été faites, mais sans résultat convaincant. Pour M. Fossey, Segira serait Qal'at Ġandal ; M. Cl.-Ganneau, sans toutefois se décider, se demandait si Segira ne serait pas Raḫlé elle-même, où il relevait des traces si nettes du culte de Leucothea.

Cette seconde hypothèse est aujourd'hui exclue. Pour la maintenir, il faudrait établir l'identité Ῥαχλά = Σεγειρά ou Σεγειροί (1), ce qui ne paraît pas possible dans l'état présent de la question. D'ailleurs, il n'y a aucune raison déterminante de chercher à ramener à un seul centre le culte de Leucothea. N'était-elle pas adorée à Deir el-Qal'a (2) sous sa forme romaine de *Mater Matuta* ?

L'identité proposée par M. Fossey se heurte à de plus graves difficultés encore. Il est possible que Qal'at Ġandal se soit appelée *Segira* ; mais sur ce point on est réduit aux conjectures (3).

La question doit donc être laissée prudemment indécise. *Segira* n'est

---

(1) *Segeiroi* rappelle de tout point Ἄρροι (Arra), Ὄρσουοι (Orsoua), Καίναθοι (Kaenatha), Ἀφέταθοι (Aphetatha). Cf. Wadd., 2308.

(2) M. Drexler (cf. *Lexikon* de Roscher, s. v. *Netetros*) a cru pouvoir se fonder sur le culte de la *Mater Matuta* à Deir el-Qal'a pour établir que vraisemblablement la pierre de El-Burdj proviendrait originairement de Deir el-Qal'a (!).

(3) Quant à la Se'ira biblique, elle est hors de cause ici. — Le nom biblique est toujours transcrit Σηείρ par les LXX (cf. Redpath, *Concordance.....*, s. v.). Les deux uniques variantes : Σηειρά (Jo. 11^{47} A) et Σειρά (Jo. 12^{7} AF) ne sont pas davantage capables de cadrer avec *Segeira, Segira.*

pas Raḫlé ; ce peut être Qal'at Ǵandal, mais rien ne le prouve en dehors de la présence dans son voisinage de l'inscription de Neteiros. Cet indice, on le sait, est des plus précaires.

69. — Fragment inédit : « Sur l..... de la porte de l'édifice compliqué, au S.-O. des ruines ». L'inscription est gravée de part et d'autre d'une couronne formée de deux branches de laurier, nouées avec des bandelettes et encadrant une croix (1).

ЄTOYCHK Φ ΦIHNZANIZϠ

Ἔτους ηκφ' (528 Sél.), (μ)ην(ὸς) Ξαν(δικοῦ) ιζ'.

70. Deir el-'Ashâ'ir. — Cette localité, sise sur le versant nord de l'Hermon, à moins de 10 kil. à vol d'oiseau au N.-E. de Raḫlé, était également un centre religieux, comme en témoignent les ruines de son temple (2). Dans une maison tout près de celui-ci, dans la direction du S.-E., on a relevé une inscription, plusieurs fois publiée (3), sans qu'on en possède encore une édition définitive. La copie du P. Bourquenoud, antérieure à celles de Girard de Rialle et de Warren, se trouve être de beaucoup la meilleure :

ETOYCBMC
EПIBEEΛI
ABOYTOY
KAIΔIOΔOTOY
ABEΔANOYA
XIEPEωCΘEωN
KIBOPEIACEΓE
NETOOΔIΦPOC

J'ai reproduit matériellement en typographie la copie du Père ; les annotations qu'il y a jointes indiquent que les A ont la barre brisée (A), que les E et les C sont carrés ; elles signalent la cassure à la fin de la lig. 5 ; enfin, sont soulignés (probablement comme douteux) : le C de la date ;

(1) Cette croix est peut-être postérieure.

(2) Cf. *M.u.N.DPV*, 1898, p. 83, Abbild. 14 (phot. de R. Brünnow).

(3) Wadd., 2557 *b* (cop. de Girard de Rialle) ; *PEF*, 1869-70, p. 329 (Warren) ; *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 64, n° 74 (Fossey) ; *M.u.N.DVP*, 1898, p. 81, n° 1 ; *Provincia Arabia*, II, p. 247. Cf. *RAO*, VII, p. 207.

à la lig. 3, l'O et le groupe OY ; à la lig. 7, OP. Un empâtement de la plume du copiste rend peu net sur le manuscrit le B de la lig. 7, toutefois il semble certain.

Ἔτους βμ' (1), ἐπὶ Βεελιάβου τοῦ καὶ Διοδότου Ἀβεδάνου,
ἀ[ρ]χιερέως θεῶν Κιβορείας, ἐγένετο ὁ δίφρος.

Outre l'équivalence Βεελίαβος = Διόδοτος dont on a déjà souligné l'intérêt (2), cette inscription contient un n. pr. qui paraît nouveau : Ἀβεδάνης. Mais l'attention doit surtout se porter sur deux détails. Beeliabos ou son père Abédanès — car il n'est pas absolument certain que le titre soit attribué à l'un plutôt qu' à l'autre (3) — était ἀρχιερεὺς θεῶν Κιβορείας (4). Ces θεοὶ Κιβορείας apparaissent pour la première fois. Il est infiniment probable que nous avons là, comme dénomination, l'analogue du θεὸς Ζεὺς κώμης Ὡρνέας et de la θεὰ Λευκοθέα Ῥαχλᾶς. En conséquence, Κιβορεία doit être regardé comme un nom de localité. Est-ce le nom antique de Deir el-'Aŝhâ'ir ? On peut le supposer, mais rien n'autorise à l'affirmer. La seconde particularité consiste dans la mention de l'exécution d'un δίφρος. Il est visible que cet objet avait une destination cultuelle. S'agit-il d'un « siège » pour le grand-prêtre, analogue à ceux qui étaient réservés aux ἱεραί dans les mystères d'Andanie (Dittenberger, *Syl.*³, n° 653$_{23}$) ou d'un trône (5) ? ni l'une ni l'autre hypothèse n'est guère probable. Je croirais plus volontiers que le siège en question devait faire partie du mobilier

(1) L'accord de toutes les copies est parfait pour le chiffre de la date ; mais 242, calculé d'après l'ère des Sél., donne une date visiblement trop élevée. Y a-t-il lieu de recourir à l'ère de Pompée (Fossey) ? Je ne sais trop ; le chiffre des centaines est peut-être simplement altéré ou erroné, comme en fait foi le doute du P. Bourquenoud.

(2) Cf. *Bull. de corr. hell.*, 1895, p. 306 ; *RAO*, II, p. 65 et 77.

(3) Il est plus probable que le sacerdoce appartenait à Beeliabos : la rédaction du texte affecte cette forme d'éponymie sacerdotale, déjà rencontrée à Raḥlé, et d'ailleurs fréquente.

(4) Ainsi est éliminée la restitution θεῶν [Ὑγιείας καὶ Ἀσκληπιοῦ] (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 64) que j'avais acceptée (*Mélanges*, I, p. 158).

(5) C'est le terme qui est employé dans le *Monumentum Adulitanum* pour désigner le trône royal. (Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 199$_{38}$).

sacré (1), et était destiné aux dieux eux-mêmes (s'il s'agit des θεοὶ Κιβορείας). Il y aurait alors lieu de rapprocher du δίφρος de Deir el-'Aśhâ'ir la κλίνη que nous voyons consacrer, à Tayibeh, au Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος (2), ainsi que celle qui se trouve mentionnée parmi les objets de culte, offerts au temple de Belos à Palmyre (3). En commentant ce dernier texte, M. Puchstein a rappelé tout à fait à propos la κλίνη μεγάλη dont Hérodote (I, 181) signale l'existence dans le grand temple de Babylone ; dans la même ville, le temple qui renfermait le grand simulacre de Zeus assis possédait aussi une table, un escabeau et un siège (θρόνος) d'or (I, 183) ; ce dernier objet fait pendant, ce semble, au δίφρος exécuté dans le petit temple de Deir el-'Aśhâ'ir.

§ 17. — Inscriptions de Cœlésyrie : Ba'albek, Niha, etc.

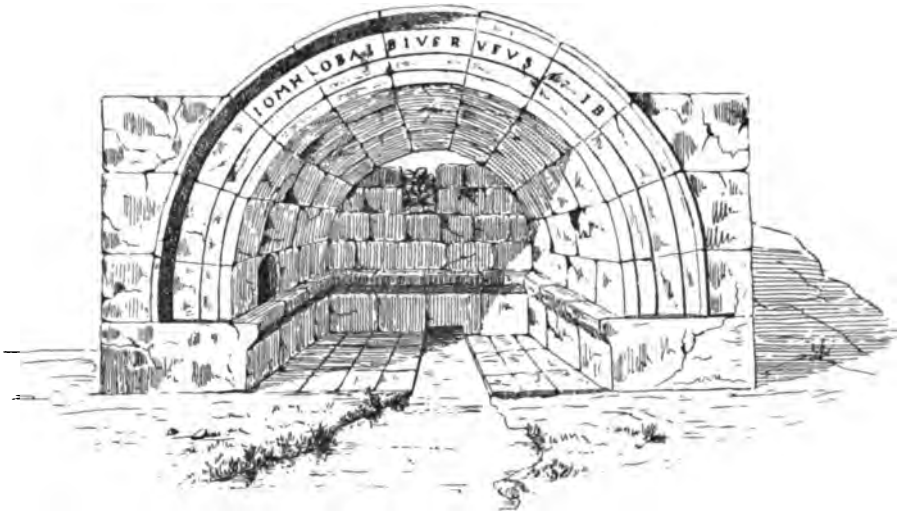
71. Ba'albek. — Cippe de section carrée, en pierre coquillière, haut de 1^{m}, 85 ; base et corniche moulurées, feuilles d'angle à la corniche ; portant une inscription latine de 6 lig., gravée sur la face antérieure du dé, sur une surface légèrement saillante par rapport au plan du reste de la face du dé. Ce cippe, déterré dans un jardin situé à l'Ouest de la « Citadelle », à une distance de 400 m., allait être débité en morceaux par le propriétaire du jardin, quand M. Alouf, qui survint fortuitement, fut assez heureux pour le sauver. Avisé par lui, le Directeur du service des Antiquités pour la Syrie, résidant à Damas, s'empressa de l'autoriser à transporter sa trouvaille dans le musée ouvert récemment dans les ruines mêmes de l'acropole et mit à sa disposition les fonds nécessaires. C'est grâce à ces circonstances, grâce surtout à l'amabilité de M. Alouf, qui a bien voulu m'en réserver la primeur, que je puis publier aujourd'hui ce nouveau texte (Pl. III, 2).

J'ai à ma disposition la copie de M. Alouf, deux estampages et une

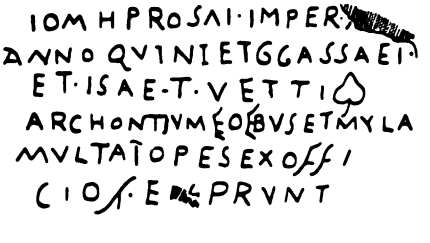
(1) Cf. l'étude de M. Cl.-Ganneau sur « Le trône et l'autel chez les Sémites » (*RAO*, IV, p. 247-250).

(2) Waddington, 2631.

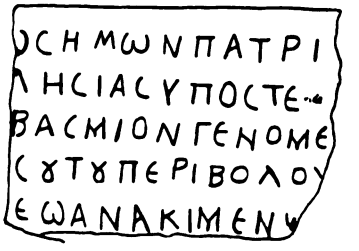
(3) *Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellschaft*, 1905[3], p. 17, n° 11. Cf. la restitution différente proposée pour ce texte par M. Cl.-Ganneau, *RAO*, VII, p. 12-14.



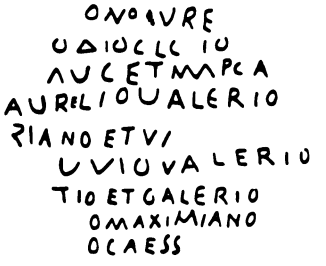
(5)



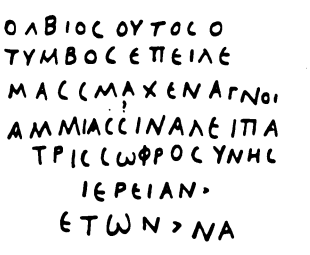
(2)



(10)



(7)



(11)

nouvelle copie prise par le P. Ronzevalle, en Juillet dernier. Ce n'est pas trop de tous ces moyens, car, si la majeure partie du texte est assez bien gravée, les deux dernières lignes sont fort négligées et gravées très légèrement ; de plus, la rédaction présente plusieurs difficultés et des incorrections embarrassantes.

Voici le résultat du déchiffrement, plusieurs fois contrôlé :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) pro s(al)(ute) Imper(atoris), anno Q(uinti) Vini(i) et G(aii) Cassaei et Isae (et) T(iti) Vetti(i) archontium, Foebus et Myla multa(s) opes ex officio fe(ce)runt.

Le nom *Vinius, Vinnius* — plutôt que *Vinus* (cf. cependant *C.I.L.*, III, 7444) — est commun. Je ne connais pas d'exemple de *Gassaeus* et c'est pourquoi j'ai préféré la lecture *Cassaeus*, d'autant que la lettre initiale ressemble plutôt à un C qu'à un G. Dans ce cas, on peut y reconnaître le nom grec Κάσσαιος (1). *Isa* correspond au grec Εἶσᾶς ou Ἰσᾶς, fréquent en Grèce (2). On le retrouve en Orient (3) et M. Cl.-Ganneau a proposé d'y reconnaître une contraction populaire d'un nom grec tel que Ἰσίδοτος ou Ἰσίδωρος (4).

Les *archontes* mentionnés ici comme éponymes (5) sont évidemment les *duoviri* d'Héliopolis (6). Le nombre 4 paraîtra surprenant pour une colonie (7) ; mais il se peut fort bien que la dédicace ait eu lieu au moment du renouvellement des pouvoirs et qu'ainsi les dédicants aient associé dans l'inscription deux collèges de *duoviri*. Il se pourrait aussi que le terme

(1) Waddington, 1931.

(2) *C.I.G.*, 275, 277, 282, 287.

(3) Cl.-Ganneau, *Archaeological Researches...*, II, p. 133.

(4) *Ibid.*, p. 490. Il est revenu depuis sur ce nom (*RAO*, IV, p. 146, n. 3) et ne serait pas éloigné d'y voir, dans certains cas, une forme apocopée de Ἰσαάχ, Ἰσάκιος.

(5) On peut rapprocher de cette formule *anno.... archontium*, la formule analogue qui n'est pas rare dans les textes grecs de même genre, v. g. : Ἐπὶ ἀρχῆς Ἀντωνίνου Ἀνουνέου καὶ Ἀνίνα (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 44, n° 19). — Cf. encore : Ἀγρίππας ἄρχων ἔτους σγκ' (Wadd., 1894).

(6) Cf. mention des *duovirt quinquennales* d'Héliopolis, *C.I.L.*, III, S., 14387[a] et 14387[l].

(7) Sur les *duovirt* et les *quatuorvirt*, cf. Pauly-Wissowa (s. v. *Duovirt iure dicundo*), col. 1804 et suiv.

ἄρχοντες ne soit pas à prendre pour l'équivalent strict de *duoviri* et qu'il ait été attribué en commun à ceux-ci et à deux autres fonctionnaires de la colonie.

Les deux dédicants, *Foebus* (1) et *Myla* (2), sont de très petites gens, comme leurs noms serviles en font foi, peut-être même des esclaves appartenant à la municipalité ; aussi, le *quadratarius*, aussi peu clerc qu'eux, en a-t-il pris à son aise. Ainsi, outre le bourdon assez explicable de la lig. 3 (3), le nom de *Foebus* lui-même est à peu près illisible : la lettre F est très mal conformée et, de plus, l'E ayant été oublié a été inséré après coup entre l'O et le B ; enfin, la finale est incorrecte (4).

Ce document, d'un type nouveau, est curieux, en dépit de ses incorrections ; de plus, il présente peut-être un certain intérêt pour la topographie de la ville antique. Vu la masse du cippe, il est bien probable qu'il a peu voyagé et qu'il a été trouvé approximativement *in situ*. Dans cette hypothèse, la ville antique aurait eu, du côté de l'Ouest, une étendue sensiblement plus grande que celle que lui prête le plan, d'ailleurs provisoire pour cette partie, des architectes allemands.

72. — M. Alouf a découvert récemment et publié dans *Al-Machriq* (1907, p. 161) une inscription où se lit pour la première fois le nom du « Mercure » héliopolitain.

L'inscription (Pl. II, 3 : croquis de M. Alouf) est gravée sur un gros bloc irrégulier, retaillé, long de $0^m,81$; la largeur varie : $0^m,36$ en haut, $0^m,52$ en bas, $0^m,60$ au milieu. Haut. des caractères $0^m,09$, gravure soignée (5). Grâce à l'obligeance du zélé conservateur des ruines et

---

(1) Pour l'orthographe du nom, cf. v. g. *C.I.L.*, III, *index*, p. 2571.

(2) Cf. *Mula* (*C.I.L.*, IV, 2203), *Mylta* (*C.I.L.*, VI, 22623). Μύλας (Pape-Benseler, s. v.).

(3) *Et* sera sans doute tombé, par suite de ce fait que la lettre finale de *Isae* et le T suivant formaient déjà un groupe ET.

(4) MVLTAI est à corriger en MVLTAS ; de plus, on croit lire FEIϹPRVNT là où on attend FECERVNT.

(5) D'après les renseignements fournis, la pierre aurait été trouvée près de l'église grecque (cf. Plan de Puchstein, 9) et proviendrait vraisemblablement des remparts de Ba'albek.

du musée de Ba'albek, je possède un estampage de l'inscription : pris au mois de Janvier et gelé sur la pierre, il a un peu souffert, mais suffit amplement pour contrôler la lecture et l'arrangement du texte. L'inscription comprend deux lignes. Il est facile de remarquer à première vue que la gravure dénote une époque assez tardive : en Syrie, le Δ remplace fréquemment le signe D dans les inscriptions (notamment les milliaires) de Dioclétien.

Malgré la cassure oblique qui a intéressé le bloc à dr., je crois l'inscription absolument complète : il reste même un blanc assez considérable entre l'O de la première ligne et le bord de la pierre. On doit donc lire :

Deo Mercyri[*o*].

On remarquera que c'est là l'appellation ordinaire du Mercure *romain*. On peut donc, je crois, sans toutefois lui accorder une valeur absolument probante qu'il n'a pas, relever ce nouvel indice à l'appui de la thèse qui fait du Mercure introduit dans la triade héliopolitaine un dieu exclusivement romain (1).

Quant au signe qui est gravé au-dessous de l'inscription, il se compose de deux lignes obliques en sens inverse, longues de 0^m, 16, qui se coupent par leur milieu ; les angles opposés par le sommet, formés par leur intersection, sont partagés par une ligne droite de 0^m, 20. Il semble évident qu'il ne faut pas, en dépit de la ressemblance, y reconnaître la sigle XP ou XI et que ce soit là le symbole du dédicant anonyme. Encore bien moins peut-on penser à une variété du chrisme : on s'expliquerait malaisément la présence du symbole chrétien en cette place, quand bien même il serait prouvé que le bloc eût été réemployé dans une construction d'époque chrétienne. Tout bien considéré, j'avais cru y reconnaître un *foudre* réduit à sa plus simple expression, lorsqu'un nouvel examen de l'original a fait découvrir le même signe sur la tranche du bloc, sur la partie qui a été dressée, quand la pierre a été incorporée dans une construction. Peut-être

(1) Si l'inscription pouvait être complétée — ce qui n'est pas — *Deo* [*sancto*] *Mercyri*[*o*] il y aurait peut-être là une présomption en faveur du caractère indigène du Mercure héliopolitain, vu que l'appellation θεὸς ἅγιος s'applique couramment à nombre de divinités locales syriennes. Cf. *EAO*, I, p. 100 et suiv. ; *RAO*, III, p. 330.

n'avons-nous affaire qu'à une marque d'appareillage, ou à une simple ornementation, ce qui est plus probable.

73. Nîḥa. — Stèle funéraire (Pl. II, 4) découverte à Nîḥa, en 1900, par le P. S. Ronzevalle. La pierre, de forme irrégulière, mesure 0^m, 60 dans sa plus grande largeur, sur une hauteur de 1^m, 30 : elle se trouve encastrée en partie dans les fondations d'un mur, sens dessus dessous, ce qui en rend la lecture difficile, vu surtout la conservation défectueuse du monument et la gravure assez barbare du texte. On est d'abord frappé par la présence de quatre cônes dessinés sur le haut de la stèle, immédiatement au-dessous des deux premières lignes de l'inscription. On doit y reconnaître sans hésiter quelque chose d'analogue aux *nephech*, cippes de forme pyramidale que les Nabatéens et les Juifs avaient coutume de graver ou de sculpter au-dessus des sépulcres (1). Comme il y a toujours un rapport constant entre le nombre des *nephech* et celui des défunts, nous devons rechercher dans cette inscription embrouillée la mention de 4 morts. Il semble, si l'on fait état de la position de la quatrième *nephech*, rejetée au-dessus de l'alignement des 3 autres, que la tombe reçut d'abord 3 corps et que le 4e dessin fut ajouté, à la place laissée libre par la ligne montante de l'inscription, lors du 4e ensevelissement (copies, estampages).

La première ligne du texte, celle qui surmonte les cippes funéraires, doit se lire :

Ὑοὶ Γαίο(υ) Κλωδ(ίου) Μαρκέλλου.

La lecture Γαίο(υ) est sûre, Μαρκέλλου également ; du *nomen*, le K seul est certain, les 3 autres lettres ne sont que probables.

Quant à la partie de l'inscription située au-dessous des nephech, un certain flottement dans les lignes et l'impossibilité de lire horizontalement invitent à y rechercher quatre épitaphes distinctes, gravées paral-

(1) Voir sur ce sujet les remarques de M. Cl.-Ganneau (*RAO*, II, p. 189-191). A propos du tombeau nabatéen, élevé par ʿAbd ʿObodat pour son père et son fils, et qui était en conséquence surmonté de 2 *nephech*, il rappelle que le sépulcre des Macchabées à Modin, destiné à recevoir 7 personnes, était couronné de 7 pyramides et que le mausolée d'Hélène d'Adiabène, à Jérusalem, pour la même raison, en avait 3.

lèlement (1) en colonnes étroites, correspondant plus ou moins exactement chacune à une *nephech*. La première se lit de la sorte sans difficulté :

Κάνδιδος ἡ(τ)ῶν κα′ (2).

La seconde, moins lisible (3), paraît donner :

Μένος (4) ἡ(τ)ῶν κα′.

La troisième épitaphe occupe tout le reste de la pierre,— ce qui vient confirmer l'hypothèse suivant laquelle la stèle n'aurait d'abord commémoré que 3 défunts, — et elle est plus développée :

Μάρκελλος ἐτῶν η′ μην(ῶν) ιγ′.

La quatrième, gravée tout au-dessous, ne renferme qu'un nom et un chiffre : je crois pouvoir lire :

Ἱπώλυτ[ος] ιζ′.

La finale du nom aurait été rejetée soit à g. du chiffre ΙΖ, soit à dr.

Ainsi cette épitaphe barbare se rapporte bien à 4 morts, 4 frères, ensevelis, suivant la formule funéraire, ἕκαστος πρὸς πόδα τοῦ ἑτέρου.

74. — Près du petit temple, cippe (haut. $0^{m},97 \times$ larg. 0^{m}, 75) renversé dans le ruisseau, portant une inscription sur les moulures de tête et le dé (cop. du P. Ronzevalle, en 1900).

CA[illegible]AM
AIШNIOC
YΠЄPCШTIPI
ACYЄIШNA
NEΘЄTO[illegible]TIШ
ΘЄШ

(1) Cf. exemple analogue dans un texte funéraire de Qâṭoûrâ : Wadd., 2703 *c*, revu par Chabot (*Journal asiat.*, 1900², p. 273).

(2) Je crois qu'il faut admettre comme possible une ligature du Τ avec l'Η : l'examen de l'estampage n'est pas concluant. La graphie ἥτη est une des fautes usuelles.

(3) Le nom ΜΕΝΟC avait d'abord été écrit sur une seule ligne ; s'apercevant de son erreur, le lapicide procéda à un grattage partiel de la finale qu'il reporta à la 2ᵉ lig. ; l'Ο subsiste encore, ainsi que des vestiges des deux autres caractères. Ce sont ces traces de gravure qui ont obligé à placer plus haut la 3ᵉ épitaphe.

(4) Cf. Μάνος et Μῆνος.

Σά[βχος] (?) Ἀμ(μ)ώνιος ὑπὲρ σωτ(η)ρίας υ(ἱ)ῶν ἀνέθετο (ou ἀνέθε(κε) τ(ῷ) [ἁ](γ)ίῳ θεῷ.

75. Aboû Hasbi. (1)— L'inscription n° 2 de von Oppenheim (2) a été rétablie avec sagacité et bonheur par M. Cl.-Ganneau (3) :

I. O. M. H. Q. (ou *C.*) *Baebius Rufus*.

Je puis apporter à l'appui de sa restitution un croquis du monument et de l'inscription, retrouvé dans les papiers du P. Bourquenoud, œuvre de R. de Bernoville, son compagnon d'exploration (Pl. III, 5). Cette copie donne :

I O M H O BAIBIVS RVFVS[illegible]IB (4)

Elle est donc très favorable à la lecture proposée ; l'inscription aurait donc été dans son intégrité :

I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) Q(uintus) Ba(e)bius Rufus [fec]i(t).

L'arceau sur la face antérieure duquel le texte est gravé est en très bel appareil et repose sur une assise massive qui fait saillie à l'intérieur et ménage une banquette sur les deux côtés et au fond ; le sol est dallé, à la réserve d'un large caniveau par où s'épanche la source.

En témoignant sa dévotion au Jupiter Héliopolitain, *Q. Baebius Rufus* (5) avait également bien mérité de ses concitoyens qui lui devaient ainsi une fontaine et un lieu de réunion plein de fraîcheur et d'agrément.

76. Ferzol. — Le P. Ronzevalle y a signalé (6) un fragment de cippe dessiné par lui chez un habitant du village. Haut. totale $0^m,47$; sur le dé, une couronne en relief ; sur la plate-bande supérieure, deux lignes d'inscription, incomplètes à dr.

---

(1) Abû Hasbi (v. Oppenheim), 'Ain Hashbey (Conder), Heichbaiyeh (P. M. Jullien). Cf. carte de von Oppenheim. — La vraie forme du nom est عين حبي (M. Alouf).

(2) *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 19, cf. p. 755 ; *C.I.L.*, III, S., 13607.

(3) *Byz. Zeitschrift*, 1906, p. 279 = *RAO*, VII, p. 217.

(4) Le dernier mot est mutilé : lacune de 3 lettres au maximum ; des 2 qui subsistent la dernière est douteuse, on peut y voir un T.

(5) Il est très possible que ce personnage soit le même que le dédicant de Ba'albek (*C.I.L.*, III, S., 14386).

(6) *Mélanges*, I, p. 232, n. 2.

APOLLINI ET DEANE[illegible]
Ƒ SEVIVVS RVFINVS[illegible]

C'est la première dédicace à Appollon et à Diane (1) trouvée en Syrie. Le nom du dédicant est visiblement corrompu ; ne peut-on pas rétablir : *Sevius Rufinus*, ou encore *Se(xt)us Rufinus*, ou même *Se(xtus) Vivus (?) Rufinus* ?

77. Chmoustâr (شمستار), petit village dans la Biqâ', sur le versant oriental du Liban, presque à la hauteur de Ba'albek. — Plaque de marbre blanc ($0^m, 60 \times 0^m, 50$) ; lettres larges et élégantes, conservation parfaite. J'ai vérifié sur l'original la copie qui m'avait été remise par le possesseur de cette inscription, un antiquaire de Beyrouth.

L·LICINI·FELI
CIS·ET·VETTV
LENAE·T·F·PRI
MAE·VXORIS ET
LIBERORVM·

L(ucii) Licini(i) Felicis et Vettulenae, T(iti) f(iliae), Primae, uxoris et liberorum.

§ 18. — Voies d'Héliopolis à Emèse et d'Emèse à la mer.

Le premier milliaire connu de la voie d'Héliopolis à Emèse a été signalé, en 1897, par Perdrizet et Fossey à 'Arġoûn, petit village distant de 3 kil. de Tell Nabi Mand à l'E.-N.-E. (2).

78. — Un exemplaire de la même série a été découvert par M. Alouf, à Jabboulé (à 1/2 h. N.-E. de Léboué) ; il l'a publié dans *Al-Machriq* (1907, p. 36) ; le milliaire a été revu par le P. Ronzevalle (copies).

La colonne (haut. 1^m, 70, y compris le dé cubique sur lequel elle repose) porte deux inscriptions : la première, fort mal venue, comprend neuf lignes d'une gravure tout à fait incorrecte et inélégante (Pl. II, 6).

(1) Sur l'orthographe vulgaire *Deana*, cf. Pauly-Wissowa, s. v. *Diana*, col. 325.

(2) *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 67, n° 5 (= *C.I.L.*, III, S., 14397).— Le P. Lammens

Ce premier essai fut repris de l'autre côté du fût de la colonne : la seconde rédaction ne compte que six lignes et la lecture ne présente aucune difficulté (h. de l'inscr. 0^m, 85 ; des lettres, 0^m, 05).

DDNNFLVALERIO
CONSTANTIOET
GALERIOVALERIO
MAXIMIANOCAESS
CCL·IVL·AVG·HEL
XVII

D(omini)s n(ostris) Fl(avio) Valerio Constantio et Galerio Valerio Maximiano Caes(aribus) C(o)l(onia) Iul(ia) Aug(usta) Hel(iopolis). XVII.

Cette inscription qui ne mentionne plus que les deux Césars est sensiblement contemporaine de la première et se réfère à la même réfection de la voie d'Héliopolis à Emèse. Le chiffre XVII convient parfaitement à la distance qui sépare Jabboulé de Ba'albek, environ 25 kil.

La voie Héliopolis-Emèse envoyait un embranchement dans la direction de la mer et aboutissant à Tripoli. Cette voie, dont le tracé n'a pas été encore suffisamment étudié, devait suivre sensiblement la direction de la chaussée actuelle Homs-Tripoli.

79. — Le P. Ronzevalle a relevé, l'été dernier, à 1 mille O.-N.-O. de Tell Nabi Mand, dans la vallée de l'Eleutherus, un milliaire de cette voie. La colonne, couchée à terre et aux trois quarts enfouie dans le sol, est encore recouverte d'une mousse tenace qui en rend la lecture très difficile (Pl. III, 7). Il reste des débris de neuf lignes qu'il est facile de compléter d'après le milliaire découvert par Perdrizet et Fossey :

[*Imp. Caes.*] (*Cai*)*o* [*A*]*ure*[*lio Valeri*]*o Diocl*(*e*)[*t*]*i*(*a*)[*no invicto*] *Aug. et* (*Im*)*p. Ca*[*es. Marco*] *Aurelio Valerio* [*Maxim*]*iano* (*P.F.*) [*invicto Aug. et Fla*]*vio Valerio* [*Constan*]*tio et Galerio* [*Valeri*]*o Maximiano* [*nobb.*] *Caess.* Date entre 292 et 304.

Dans son article (cf. *Al-Machriq*, l. cit.) M. Alouf émet l'avis que cette voie fut celle que les constructeurs de Ba'albek utilisèrent pour faire

---

a copié, au même endroit, un fragment de milliaire au nom de Philippe (*Musée Belge*, VI, p. 32, n° 69).

venir de la mer les matériaux étrangers employés à la construction. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, qui semble d'ailleurs plus vraisemblable que celle qui fait suivre à ces lourds charrois la vallée du Léontès, il se peut que le milliaire du Baddâwî (1), à 1/2 h. au N. de Tripoli, ait appartenu à la voie Emèse-Tripoli. Il est d'ailleurs à propos de noter qu'il est, lui aussi, au nom des deux mêmes Césars ; mais ici, semble-t-il, qualifiés du titre d'αὐτοκράτορες.

§ 19. — Damas et la Damascène (Ifry, Helboûn).

80. Damas. — Dans la cour du consulat d'Angleterre, stèle de basalte ornée d'un buste en relief qui ressemble beaucoup au bas-relief barbare publié par M. Cl.-Ganneau (2) et dans lequel il était tenté de reconnaître un morceau de sculpture nabatéenne. La principale différence entre les deux monuments consiste en ce que celui de Damas figure certainement un homme jeune, imberbe, coiffé d'une sorte de bonnet conique assez bas, plus aplati que le « tarbouch » palmyrénien, et décoré d'une couronne formée de petites imbrications imitant grossièrement des feuilles de laurier. Le médaillon ou camée, serti parfois au milieu de cette couronne sur les bustes de Palmyre, est ici remplacé par un losange encadrant un point central. La couronne déborde du bonnet et s'allonge à dr. et à g. en deux cornes qui se terminent en pointe effilée.

Au-dessus du buste, la courte épigraphe (ma copie) :

MABBOΓAIOC
ANAMOY
CШ

Μαββογαῖος Ἀνάμου σω (?)

Le n. pr. Μαββογαῖος n'est qu'une variante orthographique, déjà ren-

(1) *Musée Belge*, IV, p. 308, n° 48.

(2) *EAO*, I, p. 105, cf. Pl. II J. Ce monument est depuis entré au Louvre.

contrée (1), de l'ethnique Μαμβογαῖος « le Manbougien », devenu nom propre (2).

81. — Autel de basalte (provenant du Ledja), sur lequel est sculpté un buste proéminent de divinité imberbe, à chevelure luxuriante. Sur le rebord supérieur de l'autel se lit une double épigraphe (cop. du P. Ronzevalle): nom du dédicant et signature d'artiste.

Sur le devant : ΑCΑΔΟC
Sur le côté droit : ΚΑЄICIOC ЄΠΟIΗ
CЄN

Ἄσαδος (3). Καείσιος (4) ἐποίησεν.

82. — Fragment de stèle funéraire, basalte ; mauvaise gravure, lecture difficile (ma copie) :

[illegible]ΤΘΥC
ЄΚΦΕΝΘ[illegible]
[illegible]ЄΚЄΙΤΑΙ
[illegible]ΒΓΑΙΟC
[illegible]ΒΙΔΒ[illegible]Є
[illegible]ΟΥΒ[illegible]ΩC
[illegible]ΜΠ

[Ἔ]τ(ο)υς εκφ΄, ἐνθ[άδ]ε κεῖται [Ἄ]βγα(ρ)ος [Ἀ]βιδβέ[λ]ου β[ι]ώσ[ας ἔτη] μ΄.

Le n. pr. Ἄβγαρος est assez fréquent (5). Le patronymique doit être vraisemblablement lu comme nous le proposons : Ἀβιδβέλου (6), car la lacune signalée entre Β et Є n'a pas sûrement été remplie par un caractère.

83. Ḥiâra, village situé à 6 kil. S.-E. de Damas. — A l'entrée du

(1) Cf. v. g. l'inscription de Ṣanamein souvent publiée: *Arch.-epigr. Mittheil. aus Œsterreich*, VIII (1884) p. 189 ; *ZDPV*, VII, p. 121 ; *Critical Review* d'Edimbourg, II (1892), p. 56; *PEF*, 1895, p. 58, n°46 ; Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 426; *Inscript. graecae ad res romanas*, III, 1127.

(2) Cf. *RAO*, IV, p. 108; V, p. 87-88. — On trouve également l'orthographe Μαμβόγεος (*PEF*, 1887, p. 17 ; *JHS*, XIII, p. 316).

(3) Cf. Wadd., 2065 ; Dussaud, *Mission...*, n°s 58, 64, 89, 126.

(4) Cf. Καίσιος (Wadd., 2714).

(5) Cf. Wadd., 1984 *d*, 2046, 2454 ; *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 49, n° 37.

(6) Sur ce nom, cf. Wadd., 1854 *d*, 2536 ; *RAO*, IV, p. 50.

village, près d'un wéli, sous un grand mûrier, bloc de pierre cubique (long. 1^m, 12×0, 69 larg. $\times 0^m$, 63 haut.) transformé en auge. Par suite de cette transformation, l'inscription se trouve gravée sur une des petites faces, et de bas en haut ; les lettres de la lig. 1 sont décapitées.

ΑΙ ΙΑCΙ Ι Ι
ЄΤΟΥCΔΠΥΑΡΤC
ΜΙCΙΟΥ ΚΟ

.... ἄ(π)ασι(ν), ἔτους δπυ΄, Ἀρτ(ε)μισίου κ(θ)΄.

84. Helboûn. — Sur la terrasse de la maison du cheikh, fragment brisé de toutes parts, de 0^m,30 environ de longueur. (Pl. II, 8).

Au-dessus, trace d'une ligne antérieure ; A coupé en deux au début de lig. 2 ; lig. 4, autres caractères indistincts, le N n'est pas sûr.

... ἀπὸ τῶν] θεμελ(ί)ων ἐπ[.....ἐκ κ]αμάτου (1) αὐτοῦ ἐν [ἔτει..] ω΄
ἰνδ(ικτιῶνος) ιγ΄ τοῦ ANS.... (μ)[ε]τ[ὰ] τῶν τέκν[ων].

85. — L'inscription copiée par Porter (2) est gravée sur un angle extérieur de soubassement mouluré, encastré dans la porte de la même maison (long. 1^m, 30).

Sur l'une des faces, on lit encore distinctement :

CΦΙΛΙΙΙ
ΠΟCЄΚΤ
ΩΝЄΙΔΙΩ
ΝΑΝЄΘΗΙ

.... ς Φ(ίλι(π)πος ἐκ τῶν εἰδίων ἀνέθη[κεν].

L'inscription de l'autre face est aujourd'hui totalement détériorée.

86. — Je crois que l'inscription de Perdrizet et Fossey, publiée comme suit (3):

---

(1) La formule ordinaire est ἐξ ἰδίων καμάτων.

(2) *Five Years in Damascus*, I, p. 333, n. 5 ; cf. Wadd., 2555 *a* qui n'a pas retrouvé la pierre.

(3) *Bull. de corr. hell.*, 1897 p. 58, n° 63.

ΟΚΙΟΝΟΑΤ
ΙΛΙΟΥΑΠΕ
ΙΟCΦΙΑ
ΟΥΛΥCΙ
ΕΤΟΥC LC

doit être rétablie au moins en partie :

... Ἰου]λίου, ἀπε[λεύθερ]ος Φι(λ)[ίππ]ου Λυσί[ου], ἔτους (ε)ς'.

Le nom de Λυσίας s'est déjà rencontré à Ḥelboûn (1). Il se pourrait que le texte précédent ait aussi mentionné un [Λυσία]ς Φίλιππος. Qui sait si ce n'est pas le même personnage qui est nommé dans les deux inscriptions ?

Ifry, petite localité dans l'Anti-Liban, à 2 h. 1/2 dans la montagne au-dessus de la source de 'Ain Fidjé, station du chemin de fer Beyrouth-Damas. — J'ai pris une nouvelle copie de l'inscription relevée par Porter et Waddington (2) dans la mosquée. La lecture de Wadd. est très exacte; d'ailleurs, la conservation de la petite corniche moulurée sur laquelle est gravé le texte est parfaite.

Il est possible que le groupe final : ΟΥΛΦΙΕΙΑΡΩΗ = ου ('Α)φιειάρω(ν) ; mais il ne me paraît guère probable qu' Ἀφιείαρα (*sic* Wadd.) ait été le nom antique d'Ifry, surtout s'il faut reconnaître, comme l'a proposé avec infiniment de vraisemblance le P. Ronzevalle (3), un Ba'al d'Ifry dans le Ζεὺς Βεελέφαρος : il y aurait trop d'écart entre Ἔφαρος et Ἀφιείαρα.

Ifry semble avoir été une localité antique assez importante : on y trouve partout de beaux blocs taillés, et les quelques recherches que nous y avons faites rapidement, en Janvier 1905, ont amené la découverte de deux inscriptions nouvelles.

87. — Fragment d'autel à 4 faces : la face antérieure ornée d'un buste radié et de feuilles d'angle ; de l'inscription, il ne reste plus que deux mots :

ΕΤΟΥC[redacted]
ΜΑΡΚ[redacted]

(1) Wadd., 2554, cf. 2555.
(2) Wadd., 2557.
(3) *Rev. archéol.*, 1905[1], p. 48.

88. — On nous signale dans les fondations d'une maison un autre bloc qui porte de « l'écriture ». Nous le faisons déblayer : sous la neige apparaît une épaisse couche d'immondices qui demande beaucoup de travail. Le bloc est un autel orné d'une couronne en relief, à bandelettes pendantes. L'inscription est double, et la seconde, moins soignée et moins lisible, paraît moins ancienne.

ΔΙΗΡΑΔΑΜΑC
ΚΗΝΥC

MNH
CΘH
ΛΞP
(couronne) IM
OC
CYNΓI
NYKI

Le petit texte disposé en colonne se lit peut-être :

Μνησθῇ (Ἄ)ριμος (ou (Δ)[ά]ριμος, cf. أذرمر ou encore (Κ)[ύ]ρι(λλ)ος)
σὺν γ(υ)ν(αι)κί (?).

Le premier texte, celui qui semble avoir d'abord été gravé seul et avoir donné au monument religieux (autel) sa signification votive, est plus embarrassant. Je me suis demandé s'il ne faudrait pas lire hardiment :

Δι(ί) (1), Ἥρᾳ Δαμασκην(οῖ)ς.

et s'il ne s'agirait pas d'une dédicace au *Jupiter Damascenus* et à sa déesse parèdre ; mais cette hypothèse séduisante se heurte à quelque difficulté.

§ 20. — Inscriptions de l'Emésène (Homs, Hamâ, etc.).

89. Ḥoṃṣ. — Petit cippe votif en calcaire tendre, provenant de Ḥoṃṣ, malheureusement très mutilé. La partie subsistante qui comprend le dé

(1) Il se pourrait que dans ma copie, faite cependant avec beaucoup de soin, j'aie omis un Ι. La lecture est certaine.

et la base moulurée mesure 0^{m},18 ; dans son intégrité, avec sa corniche, ce petit monument ne devait guère dépasser 0^{m},25. (Collect. de l'Université S^{t} Joseph).

Ce qui reste de l'inscription est gravé sur le dé et sur deux bandeaux du socle ; elle devait commencer sur les moulures de tête. La partie conservée ne nous apprend pas à quelles divinités s'adressait cette mignonne offrande. Ces divinités — une triade — sont représentées sur la face antérieure et les deux côtés adjacents du dé du cippe ; mais ces petits bustes de 0^{m},07 ont tant souffert qu'il est bien difficile d'identifier les dieux qu'il représentaient. Le principal dieu, celui du milieu, porte une abondante chevelure qui descend en torsades sur ses épaules ; à sa droite, une déesse drapée, portant un voile d'où s'échappent deux grosses tresses de cheveux ; le troisième dieu est vêtu d'un paludamentum agrafé sur l'épaule droite, laissant à nu deux bras vigoureux ; les 3 têtes sont méconnaissables.

L'inscription se lit :

ΠΟΛΙΤΗCVII[illegible]
CΩ THPI
AC buste KAM
[illegible]T [illegible]
[illegible]I IVN
[illegible]CKAI
[illegible]HNЄΠΟΗC
ЄN

..... πολ(ίτης ('Ηλιοπολίτης ??) δ(π)[ὲρ] σωτηρίας Κα(λλ)[ίσ]τ[ου κα]ὶ
(γ)υν[αικὸς.....]ς καὶ [τέκνων κατ' εὐχ]ὴν ἐπόησεν.

Ce serait donc une dédicace faite par un habitant d'Héliopolis (?) pour la santé de Κάλλιστος et de sa famille.

Il ne semble pas que nous ayons affaire à la triade héliopolitaine : le buste principal n'offre rien du type si caractéristique du Jupiter de Ba'albek (aucune trace de calathos ni de gaine, le buste s'arrête au milieu de la poitrine) ; le 3^{e} personnage, dans son costume guerrier, ne peut guère être interprété comme un Mercure. On serait peut-être sur la bonne voie en rapprochant de ce petit monument le bas-relief de même provenance,

déjà souvent publié (1) : les trois personnages qui y figurent encore (le tableau en comprenait 4) nous donnent un dieu radié en costume d'officier romain ; une déesse voilée que l'épigraphe placée au-dessus de sa tête appelle Ἀθηνᾶ ; un 3e personnage, d'aspect également guerrier, désigné par le nom Κεραυνός.

90. — J'ai revu l'inscription publiée par Kalinka (2) d'après la copie et l'estampage du Dr Musil. Le bloc inscrit a été réemployé comme jambage de porte ; l'inscription s'enfonce dans le sol et il a fallu desceller quelques pavés pour étudier le début des lignes. La gravure est médiocre et en partie effacée. Ma copie, collationnée sur un estampage assez mal venu donne ce qui suit :

```
ΜΕΡΟCCΑΛΙΜΟΥΚΑΙ
ΑCΩΝΟΥΚΑΙΕΝΓΟΝΙΟ   ΤΟΔΕΑΛΛΟΜΕΙΟC
ΝΕΙCΤΗΝΚΟΝΧΗΝ      ΤΟΑΡ▨ΤΙΚΟΝΕΑ
ΜΗΝΙΔΟΥΤΟΥΛΨ       ΛΑ▨▨▨▨ΚΑΙΛΙΑΔΙ
ΕΤΟΥC
```

M. Kalinka a fort bien vu que le texte se compose de deux parties : on ne le distingue guère qu'à une légère différence d'alignement des deux inscriptions. La partie déchiffrable de l'inscription paraît devoir se lire :

1) Μέρος Σαλίμου καὶ Ἀσώνου (3) καὶ ἐνγονί(ω)ν εἰς τὴν
κόνχην Μηνίδου, τοῦ λψ′ ἔτους.
2) Τὸ δὲ ἄλλο μέ(ρ)ος τὸ ἀρ[χ]τικὸν ΕΑΛΑ.... καὶ ΛΙΑΔΙ....

La lecture du premier éditeur Ἁλίμου avait été corrigée en [Σ]αλίμου par M. Dussaud et le P. Lammens (4). Le terme ἐνγόνιον a déjà été signalé par M. Cl.-Ganneau dans une inscription juive de Jaffa (5) ; il se re-

(1) Cf. notamment S. Ronzevalle dans *Comptes rendus*, 1902, p. 235 et suiv. ; 1903, p. 276 et suiv. ; *Rev. archéol.*, 1902[1], p. 287-291.

(2) *Jahreshefte* de Vienne, *Beiblatt*, III, col. 31, n° 39. Ce texte figure également dans un ancien manuscrit épigraphique en arabe dont il sera question plus loin (§ 26).

(3) Ἄσωνος, transcription possible du nom arabe Ḥasân (cf. cependant Ἄσσαν, *Rev. Biblique*, 1905, p. 603) : *Salim* et *Ḥasân*, deux noms arabes bien faits pour se rencontrer dans la même famille, et à Ḥoms, où l'élément arabe était prééminent.

(4) *Musée Belge*, V, p. 282.

(5) *Archaeological Researches*, II, p. 137.

trouve aussi dans une épitaphe d'Arsouf sous la forme ἐγγόνην (= ἐγγόνι(ο)ν) (1).

Peut-on parler maintenant d'un « Bauglied einer byzantinischen Kirche » (Kalinka) ? Je ne le crois guère : le bloc est de dimensions modestes ($1^m,30 \times 0^m,40$) ; le texte, peu explicite, n'est accompagné d'aucun symbole et ne renferme aucun nom d'apparence chrétienne. Je serais plutôt d'avis d'y reconnaître une inscription établissant les droits de deux groupes d'individus, de deux familles, sur un tombeau commun (2) : d'un côté, Salim, son fils (?) Ḥasân (?) et ses petits-enfants, jusqu'à la *conché* (3) de Ménidès; de l'autre (la partie nord), deux autres personnages. On pourrait aussi conjecturer, mais avec bien moins de probabilité, qu'il s'agit de travaux, exécutés dans le même monument par deux séries de travailleurs, ou aux frais de deux groupes de personnes (4).

91. Qaṭṭiné. — Ce petit village sur la rive est du lac de Ḥoms occupe peut-être l'emplacement d'un ancien centre hittite; restes de l'époque chrétienne : croix accostée de paons, inscription syriaque devenue « pierre du dos », êtc.

A l'église grecque orthodoxe, stèle funéraire de basalte (copie du P. Ronzevalle). (Pl. II, 9). Je crois qu'il faut lire :

(Θέρ)σι [Ἰ]ου(λ)ία Βαλλάθη [Ὑ]α(φ)θωνα (5) ἄλυ[πε χα]ῖρε.

92. Miśrifé.— Fragment de basalte, orné en haut, à gauche, d'une figure en relief, bucrâne (?).

---

(1) *Rev. Biblique*, I, p. 247.

(2) Un exemple particulièrement intéressant est fourni par le tombeau de Diogène à El-Hâs (Wadd., 2661). Cf. *RAO*, IV, p. 122-130 et Prentice, *The so-called tomb of Diogenes in Hâss* (*Princeton University Bulletin*, t. XIV, p. 74-88). — Un rapprochement encore plus topique nous est fourni par des textes réglant les droits de propriété sur des parts (μέρος) de tombeaux. Cf. Wadd., 2245, 2146 et 2009, textes dont M. Cl.-Ganneau a donné l'explication définitive (*RAO*, IV, p. 361-372).

(3) Les exemples de κόγχαι renfermant des statues dans les tombeaux ne sont pas rares.

(4) Cf. spécialement l'exemple analogue du téménos du Djebel Shêkh Berekât (*Hermes*, XXXVII., p. 91 et suiv.). Cf. aussi un texte de Ma'lûlâ publié par Moritz (*Mitteil. d. Semin. f. Oriental. Sprachen*, I, p. 147) :.... ἐποίησαν τὴν κόγχην ἐπ' μέρους ἡμοίσους (=ἡμίσους).

(5) Ὑαφθωνα, *Rev. Biblique*, 1905, p. 78.

ΡЄΓ
ΓЄΡΜ
CЄΥΘ
ΠЄΧ

.... Γερμ[ανὸς] Σευθ[ᾶ ἄλυ]πε χ[αῖρε].

93. Ḥamâ. — A gauche de la porte qui donne accès dans la cour de la grande mosquée. Sur un fragment de corniche moulurée ; petites lettres fines et élégantes ; plusieurs caractères décapités :

ΟЄΙCЄΒЄCΙΑΙΟC ΒΑCΙΛЄΙC
[illegible]CT

Ὁ ε(ὐ)σεβέσ(τ)α(τ)ος βασιλε(ὐ)ς [Κων]στ[αντῖνος ?].

Gaġar. — A Ğaġar, sur l'Oronte, au N. de Ḥoms, à une heure N.-E. de Tisinîn, le P. Lammens avait relevé, en 1898, deux inscriptions et remarqué que, dans le village, les débris anciens abondent. Puis il ajoutait : « Ghajar doit avoir jadis possédé un beau monument : temple ou église ; il reste encore *in situ* des montants de porte moulurés ». La découverte d'une nouvelle inscription par le P. Ronzevalle prouve qu'il faut sans hésiter attribuer à cette église de Ğaġar l'inscription n° 32 du P. Lammens (*Musée Belge*, IV, p. 299).

94. — Je reproduis (Pl. III, 10) la copie du P. Ronzevalle. En rapprochant ce fragment du nouveau texte donné plus bas, on pourra en mieux saisir le sens.

95. — Cette seconde inscription est gravée sur la moitié droite d'un énorme linteau, récemment déterré par les indigènes. A gauche, il reste encore un segment du cercle en relief qui ornait le centre de l'inscription et renfermait la croix ainsi que les divers symboles que l'on rencontre sur les linteaux chrétiens de cette partie de la Syrie ; à droite, le texte semble complet à peu de chose près.

ΤΗΝΓΝΩΜΗΝΚΩΝCΤΑΝΤΙΝ
ΜЄΝΟCΤΙΒЄΡΙΟCΟЄΝЄΥCЄΒЄΙΤΗΛΗΖ
[illegible]ΟΦΙΛΟΧΡΙCΤΟCΗΜΩΝΒΑCΙΛЄΥC
ΜЄΝΟΥΑΥΤΟΥΠΑΤΡΟCЄΥCЄΒЄΙΑΝΔΛΔ
ЄΥCΑΝΤΟCΓΡΗΓΟΡΙΟΥΤΟΥΘЄΟΤΙΜΗΤΟΥ
ΠЄΡΙΒΟΛΟΝЄΚΘЄΜЄΛЄΙΩΝΦΙΛΟΔΩΡΩ
CЄΡΓΙΟΥΛЄΟΝΤΙΟΥΠΡЄCΒ·ЄΠΑΡΙΜΟΥ
ΟΥΔϚΩ ЄΤΟ[illegible]

Au début de la lig. 3, un mot a été gratté et l'espace qu'il occupait (7 à 8 lettres) est demeuré en blanc ; ligature de OY dans θεοτιμήτου, Σεργίου, et Λεοντίου.

La lecture n'offre aucune difficulté :

.... τὴν γνώμην Κωνσταντίν[ου]
.... μενος Τιβέριος ὁ ἐνευσεβεῖ τῇ λήξ...
.... ὁ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεύς
.... μένου αὐτοῦ πατρὸς εὐσέβειαν ἀλα...
.... εύσαντος Γρηγορίου τοῦ θεοτιμήτου
.... περίβολον ἐκ θεμελείων φιλοδωρω...
.... Σεργίου Λεοντίου πρεσβ(υτέρου) ἐπ' Ἀρίμου
.... τ]οῦ ΔϚΩ ἔτο[υς....

L'inscription est datée de 894 Sél. = 582 J.-C., par conséquent elle appartient à la dernière année du règne de Tibère II Constantin, ou au début de celui de Maurice Tibère.

Il n'est pas possible de reconstituer la moitié du texte qui manque ; tout au plus peut-on saisir, dans ses grandes lignes, le sens général. Voici du moins quelques suppléments probables :

Lig. 1. — ... κατὰ] τὴν γνώμην Κωνσταντίνου. Il est difficile de déterminer si cette formule se rapporte à Constantin I, mort depuis deux siècles et demi. Ne faut-il pas plutôt reconnaître dans ce Constantin Tibère II Constantin qu'une inscription d'Egypte (1) désigne, alors qu'il n'était encore que César, sous le nom de θεοφύλακτος Καῖσαρ Τιβέριος, νέος Κωνσταντῖνος ?

Lig. 2. — ... μενος Τιβέριος ὁ ἐνευσεβεῖ (2) τῇ λήξ[ει ?] Je ne crois pas qu'il s'agisse ici de l'empereur, mais d'un Tibérios quelconque (peut-être [ὁ ἡγού]μενος) qui semble s'être conformé à la γνώμη dont il a été question. Le dernier mot de la ligne est probablement λῆξις ; mais quel sens précis lui attribuer ici ?

(1) *C.I.G.*, 8646 (577 J.-C.).

(2) Composé analogue à ἐνευπρεπής, ἐνεύχομαι, ἐνευτυχέω, etc.

Lig. 3. — ὁ φιλόχριστος ἡμῶν βασιλεύς, appellatif souvent employé dans le protocole des empereurs byzantins. Cf. Wadd., 1916 et *Rev. Biblique*, 1905, p. 600 (Justinien) ; *C.I.G.*, 8664 (Léon III et Constantin V Copronyme), etc.

Lig. 4. — Le sens semble être que le prince a hérité de la piété de son père ; dans ce cas, on pourrait rétablir avec assez de vraisemblance :

πατρὸς εὐσέβειαν ἀλ(λ)ά[ξας].

Lig. 5. — Probablement mention du surveillant des travaux ; dans ce cas, je lirais :

.... ἐπισκοπ]εύσαντος Γρηγορίου τοῦ θεοτιμήτου

Lig. 6. — .... ᾠκοδόμησεν τὸν] περίβολον ἐκ θεμελείων, φιλοδώρω[ν (ou φιλοδώρω[ς ou même φιλοδωρώ[ντων ??).

Lig. 7. — Quoique ce soit très incertain, on pourrait supposer qu'il est fait mention ici de celui qui a fait les frais des travaux, en totalité ou en partie, et on supposerait la disparition de quelque chose comme καρποφοροῦντος ou κόπους ἀμειβομένου.

Si maintenant nous revenons au fragment publié par le P. Lammens (cf. n° 94) nous constaterons qu'il ne fait pas partie du même texte ; mais qu'il se rapporte indubitablement à la même construction. Je lirais donc :

.... βασιλέω]ς ἡμῶν πατρί...
.... ἐκκ]λησίας ὑποστέ[γου.... ou ὑπὸ στέ[γους...
.... β]άσμιον γενόμε[νον...
.... σου τοῦ περιβόλο[υ...
.... θ]εῷ ἀνακιμέν[ου...

Malheureusement ces deux textes sont trop incomplets pour qu'on puisse se faire une idée précise des constructions auxquelles ils se rapportent. Il s'agit probablement d'une église couverte (?) ἐκκλησία ὑπόστεγος, — à moins que les travaux aient été restreints à des réparations sous le toit de l'église ἐκκλησίας ὑπὸ στέ[γους], — du περίβολος et d'un βάσμιον. Ce terme technique, diminutif de βασμός, se présente, je crois, pour la première fois ; mais le sens en est facile à saisir, depuis que M. Haussoullier a détermi-

né la valeur technique de l'adjectif βασμιαῖος (λίθος) = pierre-socle (1) ; le βάσμιον doit être un socle, peut-être de petites dimensions.

96. Tell Nabi Mand. — Dans le moulin, sur un fragment de basalte, brisé à dr.

ΚVΟΣΕΙ
ΗΛΑΘ

97. — Autre fragment :

ΛΟΤ
ΟΡΩ

98. — Dans le mur extérieur du moulin, grand bloc qui semble incomplet par le haut ; grandes lettres (lu à la jumelle) :

ΘΕΟΔΟΤ
ΟΥΑΛΥΠ
ΕΧΑΙΡΕ
.... Θεοδότου ἄλυπε χαῖρε.

99. — Au barrage-pont, à g. en allant au *tell*, cippe funéraire en calcaire blanc, tout à côté du fragment publié par Perdrizet et Fossey (*Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 67, n° 4). Ce texte avait déjà été signalé par Conder (2), mais sa copie, incomplète et fautive, était demeurée inutilisable ; le P. Ronzevalle a retrouvé le monument, l'été dernier, et en a pris une copie définitive (Pl. III, 11). J'en ai confié l'étude à un de mes élèves, le P. Chr. Burdo, et voici le texte qu'il a établi :

Ὄλβιος οὗτος ὁ τύμβος, ἐπεὶ (δ)έμας ἔ(λλ)αχεν ἀγνό[ν]
Ἀμμίας (ε)ἰν Ἄ(δ)ει, πατρὶς σωφροσύνης ἱερεῖαν.
Ἐτῶν να΄.

Cette épitaphe semble formée, comme ses congénères, de centons de l'*Anthologie* et il ne serait peut-être pas difficile de les retrouver. D'ailleurs, l'arrangement en est un peu gauche et le sens du dernier membre de phrase n'est pas sans difficulté. Le dernier mot, en effet, peut être lu de trois façons différentes : ἱέρειαν, ἱερείαν ou ἱερεῖαν, (pour ἱερεῖον étant donné

(1) Cf. *Etudes sur l'histoire de Milet et du Didymeion*, p. 175-176.

(2) *PEF*, 1881, p. 168 ; *Survey of Western Palestine*, *Special Papers*, p. 145.

la permutation si fréquente en Syrie entre α et ο). La métrique ne suffit pas ici pour déterminer le choix, il faut se guider surtout d'après le sens. Or, comme il est *à priori* très peu vraisemblable de songer à une prêtresse (ἱέρεια) de la Σωφροσύνη déifiée (1), on pourrait peut-être opter pour ἱερεία, employé par les LXX dans le sens de « sacrifice » ou de « fête » : ἁγιάσατε ἱερεῖαν τῷ Βάαλ (IV Rois, 10[20]) ; mais, à tout prendre, je préférerais ἱερεῖαν (= ἱερεῖον) qui peut, dans certains cas, être employé pour désigner des « offrandes pour les morts » (*Odyss.*, 11[23], cf. Liddell and Scott, *s. v.*), sens qui cadrerait assez bien avec le caractère d'une inscription funéraire. L'ensemble du texte pourrait donc être traduit approximativement :

« Bienheureux ce tombeau, puisqu'il a reçu le corps sans tache d'Ammia, (descendue) dans l'Hadès. Sa patrie (le lui dédie) comme offrande (en mémoire) de sa sagesse. »

§ 21. — Inscriptions du Liban ('Ain Qabou, Faqra, Afqa).

'Ain Qabou. — « Petit hameau (au pied du Sannin) où l'on trouve une source..., prenant son cours du milieu d'une bâtisse en voûte dont le contours de l'arc porte une inscription grecque » (2).

100. — Signalée par Guys, cette inscription n'avait jamais été relevée. Je l'ai retrouvée par hasard ; n'ayant pu l'étudier suffisamment au passage, j'ai prié les PP. Rigaud et Davier de vouloir bien aller l'estamper. Je la publie aujourd'hui d'après cet estampage et la copie des deux Pères.

L'inscription est gravée sur 6 blocs disposés en arceau au-dessus de la source (3) ; la clef de voûte ne porte pas de caractères. Les habitants prétendent que la voûte a été refaite et qu'anciennement, à la place du

---

(1) Cf. les témoignages, d'ailleurs très rares, d'un culte rendu à cette vertu (Gruppe, *Grtech. Mythol.*, p. 1078, n. 9).

(2) Cf. H. Guys, *Relation d'un séjour de plusieurs années à Beyrouth et dans le Liban* (1847), II, p. 4. La position de 'Ain el-Qabou est marquée sur la carte d'Etat-major d'une manière inexacte : ce hameau se trouve à 1/2 h. de Bisconta et sur le même versant du Sannin.

(3) Nous avons constaté une disposition analogue à la source de 'Ain Ḥasbî (cf. *supra*, p. 286).

bloc anépigraphe, il y en avait un autre, « écrit » lui aussi. Ils doivent se tromper car le texte n'a pas de lacune ; mais il se peut bien que l'ancienne clef de voûte ait porté une croix et l'Α et l'Ω :

ΕΒΕΝΕΤΕΕΠΙΙΟΡΔ ΑΝΤΟΥΛΑΜΠΡ

Le premier bloc (lettres 1-4) est mal conservé ; le Ν de ΙΟΡΔΑΝ contient ΟΥ en ligature.

(Γ)ε(γ)ένετε (= γεγένηται) ἐπὶ Ἰορδάνου (1) τοῦ λαμπρ(οτάτου).

Faqra. — La commission archéologique allemande qui a exécuté les magnifiques fouilles de Ba'albek a également donné quelques coups de pioche dans la plupart des temples de la Syrie. A Faqra, les fouilles ont été particulièrement heureuses : elles ont permis de reconnaître un temple d'Atargatis dans un monument que Renan avait pris pour une église. Cette attribution est attestée par une dédicace d'Agrippa II et Bérénice. Le texte n'a été encore donné qu'en transcription (2) : je crois qu'on peut dès à présent le rectifier *à priori* sur un point de détail. Le roi est qualifié de κυρίου βασιλείας, formule bizarre qu'il faut ramener à κυρίου βασιλέως, pour retrouver le protocole bien connu des Agrippa (3).

Je saisis cette occasion pour publier ici quelques fragments de même provenance, copiés par le P. Ronzevalle, en 1900, et encore inédits.

101.—A 5. m. au Nord du temple (d'Atargatis), bloc de pierre coquillière jaunâtre, provenant sans doute du mur de la cella. L'inscription était gravée profondément, mais l'usure de la pierre en rend la lecture difficile (cop., estamp.). Le texte devait commencer sur un bloc de l'assise supérieure :

ϹΩΒΑΩϹ
ΑΡΑΔΙΟϹ
ЄΠΟΗϹΕΝ
▨▨ΦΠ

L'avant-dernière lettre de la lig. 1 est douteuse ; le chiffre des centaines de la date est le seul qui ait été conservé.

---

(1) Cf. *Musée Belge*, IV, p. 284 ; *PEF*, 1895, p. 350.

(2) *Jahrbuch d. k. d. archaeolog. Instituts*, XVII (1902), p. 107, n. 43.

(3) Cf. Dittenberger, *Orientis Graeci*....., n^os^ 423, 425, 426.

Σώβα(ο)ς (1) Ἀράδιος ἐπόησεν, [ἔτ(ους)] φ..'

102. — Plaque de marbre, revers brut, trouvée près de la tour, brisée par le milieu, (haut. 0^m, 22 × larg. 0^m, 17 en h., 0^m, 11 en bas).

ЄPONT
ΘЄOY
IѠ
✠

L'I est en ligature sur le T ; probablement stèle funéraire chrétienne :

.... Γ]ερουτίου [Φιλο]θέου (?) [ἔτους]ιω' (?).

103. — A environ 500 m. au Sud du temple, à l'extrémité de la nécropole, sur un rocher à peu près horizontal, mais fendu par le milieu et laissé brut, une ligne d'écriture en grandes lettres (haut. 0^m, 35 et 0^m, 28) :

VITOR LECTE POSVIT

Les deux premiers mots couvrent une long. de 1^m, 62 ; le 3e, à lui tout seul, mesure 1^m, 80 ; pas de lacune.

Trois autres fragments ne renferment que quelques lettres.

104. Afqa. — Près d'Afqa, au sortir du cirque, à 5 minutes à g. du chemin du Neba' Hadid, sur un rocher incliné de 45°, dont la surface est déchiquetée (lettres de 0^m, 30) :

FINIS
IARITH
N VII

105. — A 5 min. de cette inscription, à 3 m. à dr. du sentier, sur un rocher mieux dressé :

FINIS
IARITH
N VI

Ces deux inscriptions (n° 6 et 7) appartiennent à une série de bornes-limites soit d'un village soit d'une propriété particulière : cf. v. g. *Fines*

(1) Σοβέου (Wadd., 2046) ; Dussaud, *Mission...*, n° 50).

positi inter Caesarenses ad Libanum et Gigartenos... (*C.I.L.*, III, 183) et les ὅροι dont on a de nombreux exemples.

§ 22. — Quelque noms nouveaux sur des cippes Sidoniens.

106. — Les cippes funéraires sidoniens sont précieux pour l'onomastique gréco-orientale en Syrie, c'est à ce titre qu'ils méritent quelque attention. Il est inutile de les reproduire intégralement, je me contente d'ajouter ici un supplément à la liste de n. pr. précédemment publiée dans les *Mélanges* (I, p. 172-174) : plusieurs de ces petits cippes ont été copiés par moi à Saïda et au Séraï de Beyrouth (1) ; d'autres ne sont plus connus que par les estampages, pris en 1883 par le R. P. Tardy et que j'ai à ma disposition.

1. — Cippe de marbre (estamp.) :

ΙЄΡΩΝΥΜЄ ΑΩΡЄ... (2).

2. — *Item* (estamp.) :

ΒΗΡΥΛΛΟC ΧΡΗCΤЄ... (3).

3. — *Item* (estamp.) :

ΑΓΑΘΟΚΛΗ ΧΡΗCΤЄ...(4).

4. — *Item* (estamp.) :

ΚΛΗΜΙ ΧΡΗCΤЄ,.. (5).

---

(1) On y trouve entassés pêle-mêle quelques débris antiques confisqués aux marchands du pays : on y remarque notamment des morceaux de la face antérieure d'un beau sarcophage de marbre, représentant une scène de banquet funéraire ; plusieurs inscriptions de provenances diverses, des cippes votifs, des fragments de statues, des plaques de sarcophages en plomb.

(2) Nom relativement rare en Syrie : je n'en connais pas d'exemple en dehors de l'inscription de Semsidia, publiée par C. F. Lehmann (*Festschrift zu Otto Hirschfeld*, p. 403 = Dittenberger, *Orientis Graeci.....*, n° 766).

(3) D'abord lu Βήρυμος (*Rev. archéol.*, 1898², p. 111), corrigé hypothétiquement en Βηρύτιος (*ibid.*, 1904¹, p. 237, n. 1), doit se lire Βήρυλλος. Même nom : *Journal Asiatique*, 1896², p. 328 ; *Musée Belge*, IV, p. 267, n° 5 : *Rev. Biblique*, 1901, p. 572.

(4) Déjà signalé *Rev. archéol.*, 1898², p. 111, n. 1.

(5) Le P. Lammens (*Musée Belge*, VI, p. 54, n° 105) a proposé de lire ΚΛΗΛΛΙ.

Je crois qu'il faut reconnaître ici le voc. de Κλήμης (1) (= *Clemens*) altéré par suite de la transposition : η = ι.

5. — Plaque de marbre de $0^m,19 \times 0^m,09$ (estamp.) :

ΔΩΡΙC ΧΡΗ[CΤΗ]

6. — Plaque de marbre carrée de $0^m,15$ de côté (copie) :

ΑΠΟΛΛΟΦΑΝΗC ΧΡΗCΤЄ..

7. — Cippe fruste (copie) :

ΒΑCΙΛΙ
ΑΗ ΧΡΗCΤΗ

Βασιλί(δ)η χρηστή. Rien n'empêche que ce soit un nom d'homme.

8. — Cippe (copie) :

ΙЄΡΩΤΙΜЄ ΧΡΗCΤЄ

Le nom Ἱερώτιμος est nouveau en Orient.

9. — Plaque de marbre blanc de $0^m,30$ de côté, chez M. Chécri Abéla ; belle gravure (copie) :

ΑΡΤЄΜΑ ΧΡΗCΤЄ... (2).

10. — Cippe (copie) :

ΤΡΥΦЄΝΑ ΧΡΗCΤΗ... (3).

11. — Cippe, chez un antiquaire de Beyrouth (copie) :

ΜΑΡΚЄΛ
ΛЄΧΡЄΤЄ
ΧЄΑΩΡЄ
ΧЄΚΥΡЄΙЄ
ΖΗCΑC
ЄΤΗ ΚΔ

Gravure et orthographe négligées. Un faussaire moderne l'a agrémenté d'un petit bas-relief sur la colonnette.

12. — Petite stèle rectangulaire (Séraï de Beyrouth), en-

(1) Cf. Renan, *Mission*, p. 209 ; *Rev. Biblique*, 1905, p. 605.

(2) Le nom Ἀρτεμᾶς est nouveau en Syrie.

(3) Variante orthogr. de Τρύφαινα.

cadrée d'une bande en saillie : le bandeau supérieur repose sur deux pilastres à tête moulurée ; immédiatement au-dessous, deux lignes d'inscription :

ΔΩCΙΘΕΑΧΡΗΕΤΕ
ΚΑΙΑΩΡΕ ΧΑΙΡΕ

Lig. 1. — Le C est remplacé par un E absolument certain ; le dernier caractère est douteux : E ou C.

Nous ne possédons plus que la tête de la stèle ; la partie inférieure devait contenir soit un petit bas-relief, soit une scène peinte sur stuc, du type de celles qu'on voit sur les stèles jadis décrites par M. Cl.-Ganneau (1).

13. — Stèle de marbre dont le sommet est arrondi. Dans un champ carré creusé dans la face antérieure de la stèle, petit bas-relief représentant un personnage (femme ?) assis regardant à g. vers un second personnage (homme) plus petit, debout : scène d'adieux (Séraï de Beyrouth). L'inscription qui se trouve gravée au-dessous est en partie illisible :

ΤΟΜΝΗΙ Ι[illegible]Ν ΣΙ ΙΝΑ
ΚΕΦΑΛΟΝ[illegible]ΠΟΛΙΤΗ
ΤΗΙΕΑΥΤ[illegible]ΝΑΙΚΙ
ΝΑΥΑΓΙ[illegible]Ν

Les lacunes sont de 3.4.5 et 6 lettres suivant les lignes :

Τὸ μνη[μεῖο]ν Σί[ν]να[ς](2) Κεφαλον[ήσου] πολίτη[ς] τῇι ἑαυτ[οῦ γυ]ναικὶ

ΝΑΥΑΓΙ.....Ν..

Je ne crois pas que la lig. 4 contienne le nom de l'épouse de Σίννας ; on serait plutôt tenté d'y reconnaître une indication sur le genre de mort de la défunte, quelque chose comme ναυαγῷ, ναυαγίᾳ χρησαμένῃ, ναυαγίῳ ἀποπεπνιγμένῃ, mais toute conjecture en ce sens reposerait sur des bases insuffisantes.

14. — Je reproduis ici les noms gravés sur les cippes funéraires rap-

(1) Cf. *Gazette archéologique*, 1877, p. 104 et pl. XV-XVI.

(2) Ce nom, rare, revient à deux reprises dans le *C.I.G.* (1904 et 5248) ; le premier texte provient de Corcyre.

portés de Sidon par le Dr Lortet et donnés par lui au Musée de Lyon (1) ; quelques lectures sont à rectifier :

ΑΠΟΛΛΩΝΙ ΧΡΗCΤЄ...
ΒЄΡΘΙΩΗ ΧΡΗCΤΗ... (2).
ΔΙΟΔΟΤΙC ΧΡΗCΤЄ... (3).
ΔΟΜЄΤΙ ΧΡΗCΤЄ... (4).
ЄΡΜΟΓЄΝΙΑ ΧΡΗCΤΗ
■ΗΝΟΒЄΙC ΖΗCΑC... (5).
■ΙΔΟΝΙ..... (6).
ΥΓΙΟΥC ΧΡΗCΤΗ... (7).
ΦΛΩΡΑ ΧΡΗCΤΗ...

§ 23. — Vestiges du culte de Sérapis en Syrie.

107. — Le culte de Sérapis ne put manquer de jouir en Syrie, comme dans le reste du monde romain, d'une certaine popularité. Cette supposition acquiert surtout un haut degré de probabilité, si l'on songe aux rapports incessants qui unissaient la Syrie à l'Egypte, et si l'on se rappelle par quels emprunts à l'Egypte le panthéon syrien s'enrichit en acquérant ses divinités les plus marquantes.

Cependant on n'a encore relevé que fort peu de traces épigraphiques de la dévotion des Syriens à Sérapis. Je rappelle pour mémoire les monuments suivants :

---

(1) Cf. Allmer et Dissard, *Musée de Lyon, Inscriptions antiques*, t. V (1893), p. 74-79, n^{os} 489^{3}-489^{11}.

(2) Transcrit Βερθωιη. Ce nom est inconnu : je soupçonne une erreur de lecture, l'original peut bien porter simplement Βεροίη.

(3) La forme courante est Διόδοτος.

(4) On rencontre les var. orthogr. : Δομέτιος, Δομήτιος, Δομίττιος.

(5) [Z]ηνόβεις = Ζηνόβι(ο)ς.

(6) Cf. Σίδονε, Renan, *Mission*, p. 387.

(7) Il faut lire Ἰγιοῦς et non pas Ἰγιοῦσα. Cf. sur un autre cippe de Saïda Ἰγειοῦς (= Ἰγιοῦς), *Rev. Biblique*, 1904, p. 398. — Aux exemples déjà cités (*Mélanges*, I, p. 173, n. 3) de n. pr. de cette désinence, on peut ajouter, sans épuiser la liste, Φιλοῦς (*EAO*, II, p. 142), Νικοῦς (*Rev. archéol.*, 1905^{1}, p. 162 : il est inutile de restituer Νικοῦσ[α]).

1. — L'inscription de Laodicée-sur-mer mentionnant un ἀρχιζάκορος τοῦ μεγάλου Σαράπιδος (1).

2. — La dédicace de Jérusalem [*I*]*ovi O*(*ptimo*) *M*(*aximo*) *Sarapidi*... (2).

3. — L'inscription de Gérasa où il est question d'un [ἱερεὺς ?] Διὸς Ἡλίου μ[εγίστου Σαρ]άπιδος καὶ Ἴσιδος.... (3).

4. — Le nom théophore Σαραπόδωρος à Gérasa (4) ; cf. *item* Σαραπίων (5).

5. — L'existence du buste de Sérapis sur les monnaies coloniales de Neapolis (6), de Samaria (7), de Jérusalem (8), de Bostra (9) et de Laodicée ad mare (10).

6. — Enfin, on retrouve, dans le sanctuaire du Jupiter de Baetocécé (θεὸς Ζεὺς Βαιτοκαίκης) (11), des κάτοχοι qui semblent rappeler étrangement ceux du Sérapeum de Memphis. On a beaucoup discuté depuis quelque temps sur le rôle de ces κάτοχοι (12). Laissant de côté l'ancienne in-

---

(1) *C.I.G.*, 4470.

(2) *C.I.L.*, III, S., 13587.

(3) Lucas, *Repertorium*.., n° 12 (= *Inscript. graecae ad res romanas*, III, 1864).

(4) Lucas, *ibid.*, n° 26.

(5) *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 75.

(6) Cf. Mionnet, V, p. 501 et suiv.

(7) Cf. Mionnet, V, p. 488 et suiv.

(8) Cf. Madden, *Coins of the Jews* (1903), p. 254 (Antonin), 257 (Marc Aurèle), 259 (Marc Aurèle et Lucius Verus), 261 (Marc Aurèle et Commode), 262 (Lucius Verus), 264 (Caracalla), 266 (Diaduménien), 268 (Elagabal), 270 (Sévère Alexandre).

(9) Cf. Mionnet, V, p. 582 et S., VIII, p. 386.

(10) Cf. W.Wroth, *Catalogue of the greek coins of Galatia, Cappadocia and Syria*, p. 250 et pl. XXIX, 12.

(11) Dittenberger, *Orientis Graeci*.., n° 262. Sur les inscriptions de Baetocécé on trouvera une bibliographie complète dans le mémoire de H. Lucas sur les inscriptions recueillies par von Oppenheim (*Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 21 et suiv.).

(12) L'état de la question est bien résumé par M. Bouché-Leclercq dans son mémoire sur « Les reclus du Sérapeum de Memphis » (*Mélanges Perrot*, p. 17-24). La publication des inscriptions de von Oppenheim (parmi lesquelles figurent 3 dédicaces des κάτοχοι de Baetocécé, n^{os} 6, 7, 8) a rouvert le débat. Cf. *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 586 et 755 ; 1906, p. 279 (= *RAO*, VII, p. 219).

terprétation « habitants » ou « tenanciers » (1), les érudits se partageaient en deux camps : les uns — et c'était l'opinion qui comptait le plus d'adhérents — voulant reconnaître dans les κάτοχοι des « possédés », sortes d'incubants de profession ; d'autres en faisant des « reclus ». La question paraît définitivement tranchée en faveur des premiers par une inscription de Priène (2) où on lit, au lieu de κάτοχοι, οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ (= Σαράπιδος). Quoi qu'il en soit de cette question qui, après tout, est secondaire en l'espèce, il y a tout à parier que cette institution rituelle, originaire d'Egypte et propre au culte de Sérapis, a passé de là dans le sanctuaire de Baetocécé (3) et dans le culte du Jupiter indigène qui y était adoré. Nous sommes donc autorisé à relever dans cette institution une trace de plus du culte de Sérapis en terre syrienne (4).

7. — A cette série il faut ajouter une courte dédicace métrique gravée sur un petit monument (brèche dure, h. 0^m, 38) qui semble à première vue figurer un aigle posé sur un globe (5). Mais, quand on examine de plus près ce support, on est frappé par certains détails que le dessin ci-contre rend assez sensibles : la partie antérieure de ce prétendu globe est seule arrondie ; de plus, il porte à dr. et à g. une sorte d'apophyse très saillante, ce qui tendrait à faire croire que l'artiste a essayé de reproduire la tête de quelque gros os. En réalité, — et je ne crois pas qu'on puisse en douter, — l'aigle est posé sur la plante d'un pied humain, dont le talon tourné en avant fournit le champ convexe sur lequel l'inscription est gravée. En examinant de plus près, on constate que les différents

---

(1) Interprétation de Waddington, un moment reprise par Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n° 262, cf. *contra* t. II, p. 549.

(2) *Inschriften von Priene* (1906), n° 195. M. Hiller v. Gaertringen a bien voulu me faire savoir que, pour lui, il n'y a plus de doute et que la théorie de Bouché-Leclercq est définitivement réfutée.

(3) Et de la même façon dans celui d'Aphrodite et de Marnas à Gaza.

(4) Je ne sais si l'on ne pourrait pas tirer un nouvel indice, en faveur des attaches égyptiennes du culte de Baetocécé, du nom même de la localité, dans lequel entrerait, suivant Dussaud (*Rev. archéol.*, 1897[1], p. 329), le nom du ricin, κίκι, emprunté à l'égyptien par les Grecs : Baetocécé = Bet-Kiki (?).

(5) L'inscription n'est pas inédite, le P. Lammens en ayant déjà donné une copie (sans transcription), cf. *Musée Belge*, IV, p. 309, n° 51.

détails anatomiques du membre représenté sont précisés avec assez de soin : le sculpteur a essayé de rendre la tension du tendon d'Achille et le creux des gouttières rétro-malléolaires, il a surtout accentué le relief des deux malléoles qui font une saillie de près de 2 cent. sur la cheville. Le pied ainsi figuré n'est pas achevé, le sculpteur s'est arrêté au niveau du cou-de-pied : l'ex-voto étant destiné à être adossé, la partie postérieure est demeurée brute.

L'inscription dont quelques lettres n'apparaissent pas sur le dessin est gravée en caractères élégants, de 0^{m}, 016, sur quatre lignes. En voici le texte complet :

ΙΧΝΟCЄΧΩΝ
ΠΟΔΑΝΙΧΝΟC
ЄΧΩΝΑΝЄΘΗΚΑ
CЄΡΑΠЄΙ

On n'a pas de peine à voir qu'elle est en étroite relation avec le singulier support sur lequel elle est gravée : elle en est pour ainsi dire l'explication et le commentaire ; prise séparément, ce serait presque un rébus.

Ἴχνος ἔχων, πόδ' ἀν' ἴχνος ἔχων, ἀνέθηκα Σεράπει (1).

Voici comment je traduirais :

« Tenant la plante de mon pied (2), posant le pied sur la plante de mon pied, j'ai offert (cet ex-voto) à Sérapis ».

Toutes ces bizarreries s'éclairent si l'on s'avise que l'aigle (ἀετός), si drôlement perché, peut bien être la représentation figurative du dédicant lui-même. Celui-ci se serait appelé Ἄετος (3) et aurait trouvé piquant d'imaginer les équivoques dont est fait le vers qu'il fit graver sur la représentation de son talon. Avec cette supposition, qui n'a rien d'invraisemblable, tout se comprend : le dédicant Ἄετος tient la plante de son pied (ἴχνος) et pose le pied (πόδα) — en réalité, ses serres — sur la plante de son pied (ἀν' ἴχνος). Le jeu de mots s'aggrave d'un calembour iconographique.

Il serait intéressant de savoir la provenance exacte de ce petit monument, ex-voto de malade guéri ou souvenir parlant laissé par quelque pélerin, dévot de Sérapis ; mais je n'ai pu arriver à la certitude sur ce point. Des renseignements recueillis il ressort que la pierre, entrée dans la collection de l'Université, il y a une vingtaine d'années, ne proviendrait pas d'Egypte, comme j'étais tenté de le croire, mais aurait été trouvée en Syrie.

8. — Enfin, j'ai copié, l'été dernier, chez un antiquaire de Beyrouth, un sceau quadrangulaire en bronze au nom de Sérapis. Dimensions : 0^m, 05×0^m, 02 ; lettres, cadre et interlignes en relief ; écriture rétrograde :

ЄICZЄYC
CAPAΠIC

Εἷς Ζεὺς Σάραπις.

Cette acclamation s'est déjà rencontrée sur un certain nombre de

(1) Je lisais d'abord πόδ' ἀν ἴχνος ἔχων. M. Haussoullier a bien voulu me suggérer de lire ἀνά (πόδ ἀν' ἴχνος) et cette lecture m'a mis sur la voie de l'interprétation que je propose.

(2) C'est, je crois, ici le sens de ἴχνος. Cf. Liddell and Scott, *s. v.*

(3) Ce nom n'est pas sans exemple comme n. pr. d'homme, cf. v. g. *C.I.G.*, 4698 ; *I.G.*, IV, 1225 ; Dittenberger, *Orientis Graeci...*, n^{os} 128, 90_4, 606_3 ; Pape-Benseler, *s. v.*

gemmes (1) et d'amulettes (2). Dans certains cas, comme sur une cornaline de la collection de Le Blant, où elle accompagne la représentation de Jupiter-Sérapis assis sur un trône, sceptre en main, devant qui se trouve Cerbère, cette formule, suivant la remarque de Le Blant, affirme l'unité de la triade Jupiter-Pluton-Hélios (qui se confond en Sérapis). C'est en raccourci l'idée exprimée par le vers orphique:

Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιός ἐστι Σάραπις (3).

Plus souvent, elle présente un sens plus voisin de celui de la formule chrétienne monothéiste εἷς Θεός, qui se présente sous tant de variantes (4). C'est la proclamation de la puissance sans seconde de Sérapis, puissance qui se manifestait surtout en conjurant le mauvais œil, le φθόνος (5).

Enfin, on pourrait songer à rapprocher de cette formule l'acclamation gravée sur un milliaire de la voie Philadelphia-Gerasa qui exalte la grandeur incomparable de l'empereur Julien :

Εἷς θεός, εἷς Ἰουλιανὸς ὁ Αὔγουστος (6).

§ 24. — Fragment d'inscription grecque de Pétra.

108. — Fragment d'une plaque de calcaire blanc, d'un grain très fin et très serré, acheté, en 1906, par M. Carrara, consul d'Italie à Damas (7): haut. 0^m, 21, gravure très soignée, mais peu profonde, lettres grêles et allongées (Pl. II, 12). A la dimension des caractères (0^m, 04) on peut

(1) *C.I.G.*, 7041, 7042 ; Le Blant, 750 *pierres gravées...*, dans les *Mémoires de l'Académie*, t. XXXVI[1], n[os] 211-217. Sur ces petits monuments, la forme Σάραπις domine.

(2) Cf. l'inscription gravée « in parva quadam tibia quadrata aurea » : Πουβλικιανέ, εἷς Ζεὺς Σέραπις ἐλέησον (*C.I.G.*, 8528 *b*).

(3) Julien, *Oratio in Solem Regem*, 5 ; cf. Macrobe, *Sat.*, I, 18.

(4) Εἷς Θεὸς ὁ ζῶν, εἷς Θεὸς ὁ βοηθῶν, εἷς Θεὸς μόνος, εἷς Θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ.

(5) Cf. Le Blant, *l. c.*, n° 217.

(6) *C.I.L.*, III, S., 14176 (= *Provincia Arabia*, II, p. 232-233; cf. p. 337).

(7) Je tiens à remercier ici M. Carrara de m'avoir communiqué cet intéressant document en m'autorisant à le publier. — Le fac-similé reproduit un décalque de la photographie directe de l'original.

supposer que l'inscription avait une assez notable étendue: nous n'en avons qu'une infime partie, dans laquelle on reconnaît tout juste un nom propre, une formule funéraire (1) et la date :

..... λων.....
...βη (ou ...θη) Γαρμελάθ[ης.....
....ἐτ]ελεύτησεν μην[ι....
...ἐτ](ους) τξα'.

Le n. pr. dont nous avons restitué la finale devait probablement avoir une forme masculine, car c'est visiblement un théophore formé des deux éléments גרמ « *client* » (2) et du nom divin *Allat* ou *Elat* (3). La date se réfère à l'ère de Bostra : le texte serait donc de 466/7 J.-C. et postérieur de vingt ans à l'inscription au nom de l'évêque Jason qui se lit sur une des parois intérieures du « Tombeau à l'Urne » à Pétra (4). Cependant rien ne prouve que le nouveau texte soit chrétien, et le nom même Γαρμελάθης semble en accuser nettement le caractère païen. Cette constatation nous détournera de chercher un symbolisme chrétien au lion figuré dans le bas du texte, immédiatement après la date.

Ce lion forme, avec l'encadrement, le principal intérêt de ce texte, trop mutilé pour qu'on puisse en restituer sûrement la teneur. L'animal a été esquissé avec assez d'habileté; quelques coups de pointe complètent la silhouette, dessinant la musculature de la bête et sa crinière. Le mouvement de l'avant-train et la position des pattes de devant laissent croire que le dessinateur a prétendu figurer l'animal à la course ; dans ce cas, il se peut qu'il soit à la poursuite d'une proie : la cassure aurait emporté le gibier. Si cette hypothèse — qui s'appuie sur l'étendue probable de la lacune à dr. — était recevable, il s'en suivrait que nous aurions au bas de cette inscription une scène de poursuite d'animaux offrant plus d'une analogie avec des

(1) Tel est le sens le plus commun du verbe τελευτάω.

(2) Cf. Γάρμος (Wadd., 2513).

(3) Cf. Γάρμηλος (*Jahreshefte* de Vienne, *Beiblatt*, III, col. 27, n° 15, cf. M. Lidzbarski, *Ephem. f. semit. Epigraphik*, I, p. 220), dont la lecture est du reste contestée par le P. Lammens (*Musée Belge*, V, p. 277).

(4) Plusieurs fois publiée, cf. notamment Brünnow, *Provincia Arabia*, I, p. 393.

sujets similaires représentés sur les mosaïques syriennes du V^{e} et du VI^{e} siècle (1). Pareil sujet semble bien un peu en désaccord avec le caractère funéraire présumé de l'inscription; mais la présence du lion seul au bas du texte ne serait pas un moindre problème.

Le bande décorative, qui courait peut-être en encadrement sur les quatre côtés, est formée par un rinceau de feuillages plats, découpés, où des feuilles dentelées alternent avec des feuilles trilobées. Ce motif de décoration, cent fois varié, se retrouve partout en Syrie, sur les linteaux massifs de la Syrie centrale comme sur la facade ajourée de Mśatta.

§ 25. — « Instrumentum » de Syrie.

109. — Chez l'antiquaire possesseur du sceau de Sérapis, autre sceau en bronze ($0^{m},06 \times 0^{m},02$); lettres en relief, écriture rétrograde, pas de cadre, provenance inconnue, acheté à Beyrouth:

T·OPPI·PRI
MIGENI

T(iti) Oppi(i) Primigeni(i).

110.— Chez le même, autre sceau de bronze ayant à peu près la forme d'une feuille; lettres en relief, écriture rétrograde :

CЄOYHPI·
ꙌACꙌ

Σεουηρίας.

111. — Sceau en bronze trouvé à Mar'ach. Cartouche à queues d'aronde ($0^{m},085 \times 0,04$). Lettres et cadre en relief, écriture rétrograde; dans chacune des oreillettes du cartouche, une couronne nouée avec des rubans (Pl. II, 13). L'anneau qui servait à manier le cachet est aplati et sa

(1) Il suffira de renvoyer aux mosaïques de Kabr-Hiram (Renan, *Mission*, p. 607 et suiv. et pl. XLIX), de Serdjillâ (H. C. Butler, *Architecture and other Arts, Part II of the Publicat. of an American archaeolog. Expedition to Syria*, p. 290 et suiv.) et de Madaba (cf. v. g. le plan annexé à l'opuscule d'A. Jacoby, *Das Geographische Mosaik von Madaba*).

face supérieure (larg. 0^m, 02) porte, en creux, un aigle à gauche les ailes éployées :

ΜΑΡΘΑΝΑC

Μαρθάνας.

Ce nom est apparenté à Μάρθα, Μάρθας (1), Μάρθων (2), Μάρθεις (3), Μαρθείνη (4) ou Μαρθίνη (5) ; il s'est du reste déjà rencontré, au moins une fois, à ma connaissance, en latin (*Martana*), dans une inscription funéraire chrétienne de Salone (6).

112. — L'examen de ces sceaux a ramené mon attention sur un autre sceau de bronze, trouvé à Tripoli et acquis par le Louvre (7). Il porte l'inscription :

ΔΙΟΝΥCЄ
ΧΡΗCΤΟΝΙ

Je me demande si l'on ne pourrait pas songer à la lire :

Διόνυσε χρηστο(ῖ)ν(ε)ι.

« Bacchus, donne-nous du bon vin ! » invocation de quelque viticulteur : Tripoli n'est pas si loin d'El-Barra où les crûs étaient renommés, si l'on en croit l'inscription :

Nectareos succos, Bacchia munera cernis,
Quae bitis genuit aprico sole refecta (Wadd., 2644).

113.— Bracelet en laiton, acheté à Bet-er-Ras (Capitolias). L'inscription est encadrée de deux cordonnets en relief :

+ ΑΓΙЄΘЄΟЄΟΔΩΡЄ ΒΟΗΘΙ ΚΑΡΤЄΡΙΑΝ ΑΜΗΝ

Ἅγιε Θεόδωρε βοήθι Καρτερίαν. Ἀμήν.

---

(1) Sur ce nom, cf. la note du P. Ronzevalle dans *Rev. Biblique*, 1903, p. 406.

(2) Cf. Wadd., 2688 ; cf. Μάρθων, Sachau, *Reise*, p. 73.

(3) Cf. *Musée Belge*, VI, p. 52.

(4) Cf. *American Journal of Philology*, VI, p. 209.

(5) Cf. Dussaud, *Mission*, p. 296.

(6) *C.I.L.*, III, S., 9552.

(7) Cf. *Bull. de la Société des Antiq. de France*, 1902, p. 197 ; *Rev. Biblique*, 1905, p. 577.

Le doublon dans le nom du saint invoqué donne une idée du soin avec lequel souvent étaient exécutées les épigraphes de ces menus objets de parure. Le n. pr. Καρτερία se retrouve dans une inscription chrétienne de Rome (*C.I.G.*, 9785).

§ 26. — Un manuscrit épigraphique en arabe.

C'est à titre de curiosité qu'il convient d'appeler l'attention sur un « *Recueil* (en langue arabe) *des Inscriptions grecques, araméennes et arabes qui se trouvent tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la ville de Ḥomṣ, en Syrie*». كتاب تواريخ حمص المدينة داخلا وخارجها (1).

Ce singulier manuscrit épigraphique est l'œuvre d'un certain Constantin, fils du curé Daoûd de Ḥomṣ, grec melchite (p. 157), qui fut pendant 7 ans secrétaire pour la langue arabe de Taher Pacha, général de la division des artilleurs de Ḥomṣ (p. 83). Possédé d'une véritable passion pour les inscriptions (2), que d'ailleurs il ne comprenait pas, comme il l'avoue (p. 18), il fureta dans tous les monuments et dans les maisons de la ville. Il nous confie (p. 157) ce qu'il lui en coûta de misères et de persécutions de la part des musulmans, pour pénétrer dans les mosquées, les maisons et les cimetières et y faire ses relevés : « chacun disait contre lui des mauvaises paroles, selon la tortuosité de son esprit » ; certains ne se turent que devant le bakchich. Le résultat de cette enquête, la première apparemment qui ait été faite par un Arabe, est consigné dans le manuscrit achevé à la fin de Juillet 1862. Constantin y mit tous ses soins : « J'ai écrit les lettres des inscriptions, dans le plus grand ordre, comme on le voit dans ce Ms. et je pense que si un fils de la langue (arabe) les transcrivait, il ne le ferait pas mieux que cela » (p. 157). C'est une garantie, mais elle est médiocre. Bien qu'il copie avec le plus grand soin, lettre par lettre (p. 18, 20, 32,

(1) Manuscrit copié en 1862 J.-C., 157 feuillets, 18 sur 11 centimètres. (Schefer, A. 117.) — Cf. E. Blochet, *Catalogue de la collection de manuscrits orientaux formée par M. Charles Schefer*, p. 27, n° 5936.

(2) Il se donne aussi comme l'auteur d'un *Kitâb al-Ǧaġrâfiyyat* que nous n'avons vu signaler nulle part.

33) imitant de son mieux leurs formes et signalant les anomalies qu'il se croit obligé de justifier par de naïves théories, il y a pas mal de méprises qui sautent aux yeux ; de plus, il ne tient pas compte de la division des lignes et coupe le texte suivant la largeur des colonnes de son cahier : il a soin cependant de marquer quelquefois par deux points les fins de lignes qui lui paraissent incomplètes.

Les textes grecs réunis par Constantin forment deux catégories : un premier groupe est formé d'inscriptions modernes, brodées ou peintes sur les objets du culte, sur les endîmîsî (ἀντιμήνσιον), accompagnant les personnages sur les tableaux et dans les scènes, peintes sur les parois des nombreuses chapelles ou églises des diverses confessions.

Voici, à titre d'exemple, les inscriptions qui accompagnent les 2 endîmîsî (1) que décrit Constantin. Le premier (p. 17-19) a été offert à l'église des 40 Martyrs de Homs, en 1710 (cf. l'inscription arabe de l'endîmîsî), par le patriarche d'Antioche Anthâmious (2).

Le sujet représenté sur l'endîmîsî n'a rien de particulier : il ressemble de très près à celui qui a été imprimé à Jérusalem, en 1851(3). L'inscription, répartie sur les 4 côtés, est facile à lire : le scribe ayant mis tous ses soins à la relever, il suffit d'en donner le texte en minuscules :

(Haut) + Θυσιαστήριον θεῖον κ(αὶ) ἱερὸν ἁγιασθὲν τῇ χάριτι τοῦ (gauche) παναγίου κ(αὶ) ζοαρχικοῦ Πν(εύμα)τος τοῦ τελεῖσθαι B (bas) Z αὐτῷ τὰς θείας κ(αὶ) ἀναπλάκτους θύσ(ε)ις HN (droite) ΠΩΠΣ δεσποτείας αὐτοῦ. ΑΨ.

Il y avait en outre, 5 lignes d'inscription « en lettres grecques très fines », car l'endîmîsî est plus ancien, de beaucoup d'années, que le patriarche qui l'a donné....

---

(1) On trouvera toutes les indications nécessaires sur l'*Antimension* dans l'article de P. S. Pétridès (*Dictionnaire d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, I, col. 2319-26).

(2) Il est clair que le *Kâteb* a commis ici une erreur de lecture : les deux patriarches du nom d'Anthime les plus voisins de la date sont Anthime II (1623) et Anthime III (1822-1824) ; l'inscription devait porter le nom d'Athanase [V] (1709-1710). Cf. les listes de Kyriakos (Rausch), *Geschichte der orientalischen Kirchen von* 1453-1898. (1902), 8°. — D'ailleurs la confusion s'explique fort bien, si l'on rapproche la graphie arabe des deux noms.

(3) Cf. *Diction. d'Archéol. chrét.*, I, col. 2323-2324, fig. 780.

Le second endîmîsî (p. 20-23) a été envoyé de Russie avec d'autres ornements d'église. Le scribe « ayant dépensé toute son application » à transcrire les inscriptions qui courent sur les 4 côtés, rien n'est plus facile que de rétablir le texte d'après sa copie qui est excellente et n'a presque pas de fautes, malgré l'enchevêtrement des lettres, tantôt superposées ou incluses les unes dans les autres ; d'ailleurs, c'est, au nom du patriarche près, la formule qu'on lit sur l'antimension hiérosolymitain de 1851 :

(Haut) Θυσιαστήριον θεῖον καὶ ἱερὸν τοῦ τελεῖσθαι ἐν αὐτῷ ἁγίαν θείαν ἱερουργίαν, ἁγιασθὲν ὑπὸ τῆς θείας χάριτος τοῦ παναγίου καὶ (gauche) [ζωαρχικοῦ] Πνεύματος ἔχειν τ' ἐξουσίαν τοῦ ἱερουργεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας Χ(ριστο)ῦ τοῦ θ(εο)ῦ ἡμῶν, (bas) καθιερωθὲν δὲ παρὰ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν καὶ πατριάρχου τῆς ἁγίας (droite) πόλεως Ἱερουσαλὴμ καὶ πάσης Παλαιστίνης κυρίου κυρίου Ἀβραμίου (1).

Le second groupe est formé par les inscriptions (ou fragments d'inscriptions) antiques. Cette série comprend 103 textes. Un premier examen m'a permis de retrouver et d'identifier dans ce fatras informe 24 inscriptions déjà connues (2). Une étude plus prolongée aboutirait peut-être à un plus grand nombre d'identifications et fixerait exactement le chiffre des morceaux inédits contenus dans la compilation de Constantin. Mais cet examen est des plus fastidieux, on peut s'en convaincre en comparant les deux états d'un texte, par ex. le n° 23 du P. Lammens avec le n° 134 du scribe arabe :

---

(1) Il s'agit vraisemblablement du patriarche Abraham qui se place, dans la liste des patriarches Orthodoxes de Jérusalem, entre Sophronios V et Polycarpe, par conséquent entre 1771 et 1808.

(2) Wadd., 2567, 2568, 2568 *a. c. e. f. g.*, 2569, 2569 *a* (cf. *Izviestia* de l'Institut archéol. russe de Constantinople, VII, p. 142), 2570, 2570 *a* ; Lammens (*Musée Belge*, V), n^{os} 17, 21, 23, 29, 34 (= Kalinka, n° 15), 38, 40, 51, 65 ; Kalinka (*Jahreshefte*, III) n^{os} 17, 20, 39.

Lammens	Constantin
[illegible]ΛΛΜΙ	ΙΛΜΑΜΟCΗΔΩΡΟC
[illegible]MOCH	ΑCЄΝЄΝΠΤΑΑΠΩΟΗ
[illegible]ΔΩΡΟ	
[illegible]OCACЄ	
[illegible]NЄNH	
[illegible]TAAΠ	
[illegible]ΩΘΗ	

La difficulté d'identification vaincue, il est probable que le contingent d'inédit se composera d'échantillons inutilisables.

Voici, à titre de spécimens, quelques textes certainement inédits :

N° 144. Mosquée du śaiḫ Qassim :

ЄΤΟΥCЄΠΥΥΠЄΟЄΡЄΤΑ :
ΡΟΥΑΟΥΟ:ΕΑΑΘΗCΓΟΡ
ΕΑΠΕΧΑΙΡΕ

N° 193. Dans le quartier des tailleurs de pierres, montant gauche de la porte d'une maison :

ЄCΟΥΟCΠΥΥΠCΡΒΕ
ΡΕΙΠΥΤΡΑΝΕΛΛΥΙ
ΧΑΙΡΕ

N° 269. Linteau de la porte (p. 109 g.) d'une boutique près de la mosquée du śaiḫ Qassim :

ΕΤΟΥC:ΕΑVΜΗ:Μ
CΙΤΕ:ΡΙΤΙΟΥ:ΛΜΕ
CΗ:ΑΕΗΗΚΑΙ:ΕΓ
ΟΥCΤΑ:ΟΙΡΕΧΝΙ

On voit par ces exemples, choisis parmi les plus complets et les plus facilement utilisables en apparence, que, s'il est relativement aisé de retrouver la date et le mois, ainsi que le souhait funéraire final, les noms propres qui sont le seul intérêt de ces brèves épigraphes résistent à tout essai de reconstruction. Quel temps ne perdrait-on donc pas, si l'on voulait s'imposer le labeur d'identification et d'analyse de 80 copies de cette nature !

Mais, du moins, comme Constantin décrit avec soin l'emplacement des textes qu'il relève, nomme le propriétaire des maisons, indique la situation

de celles-ci par rapport aux portes de la ville, aux églises ou aux mosquées, pourra-t-on peut-être avec ce guide d'un nouveau genre, surtout en s'aidant de la mémoire de quelque contemporain du premier épigraphiste arabe, retrouver quelques-unes des inscriptions qu'il a relevées avec tant de passion et si peu de bonheur.

Additions et corrections

Page 270, n. 1. — J'ai admis incidemment que πρόστυλοι pourrait être un substantif et désigner un élément indéterminé de la partie antérieure du temple. Je me fondais tacitement sur l'analogie des μεσόστυλα (cf. v. g. l'inscription de Latakié : *Rev. archéol.*, 1877[1], p. 60). D'après Liddell and Scott *s. v.*, πρόστυλος serait aussi employé comme substantif dans Vitruve VII, praef.; mais l'examen du texte oblige à rejeter cet exemple, d'ailleurs unique. Il s'agit du temple de Cérès et de Proserpine à Eleusis, d'abord sans colonnes extérieures, puis rendu « prostyle » par Philon (Philon, ante templum in fronte columnis constitutis, *prostylon* fecit).

La conclusion à tirer c'est que, dans le texte de Raḥlé, προστύλους est aussi un adjectif ; mais il est difficile de déterminer quel substantif il faut sous-entendre : ce n'est pas δόμους ; serait-ce κίονας ? Mais que seraient ces colonnes *prostyles* ? Un examen du monument pourrait peut-être fournir un élément précis de solution.

Page 304, l. 3, au lieu de « quelque », lisez « quelques ».

DIE «OPFERFEINDLICHEN» PSALMEN

VON HERMANN WIESMANN, S. J.

Der Psalter ist nach fast allgemeiner Annahme das amtliche Gesangbuch des zweiten Tempels. Die einzelnen Lieder sind zwar nicht alle von vornherein für den öffentlichen Gottesdienst gedichtet worden, aber die Sammlung als solche war von Anfang an für diesen Zweck bestimmt. Es besteht denn auch, wie B. Jacob nachgewiesen hat (1), zwischen dem Psalmbuch und dem gesetzlichen Tempeldienst eine innige Beziehung. Um so auffallender müsste es nun sein, wenn sich darin einige Nummern fänden, die mit dem Opferkult in Widerspruch stünden. Das sollen aber nach der Ansicht vieler Protestanten die sogenannten opferfeindlichen Psalmen 40, 50, 51 (hebr.). Diese Behauptung wollen wir im folgenden etwas näher prüfen.

Beginnen wir mit Ps. 51. Die in Frage kommenden Zeilen lauten:

18. Denn Schlachtopfer begehrst du nicht,
und wollte ich Brandopfer geben, so gefielen sie dir nicht.
19. Jahve-Opfer sind ein zerknirschter Geist,
ein zerknirschtes und zerschlagenes Herz wirst du, Jahve, nicht verschmähen.

Diese Sätze scheinen allerdings opferfeindlich zu sein, aber sie scheinen es nur; denn es ist zu bemerken, dass sie nur bedingungsweise gemeint sind. Es folgt nämlich sofort:

20. Sei huldreich gegen Sion nach deiner Gnade,
baue wieder auf die Mauern Jerusalems,
21. Dann werden dir gesetzliche Opfer gefallen,
Brandopfer und Ganzopfer,
dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.

(1) *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* (*ZATW*), XVI, 129 ff; XVII, 48 ff.

Die äussere Lage macht eben die wirklichen Opfer unmöglich: Jerusalem liegt in Trümmern, und es fehlt die gesetzliche Opferstätte; wirkliche Opfer können daher nicht dargebracht werden und sind Gott auch nicht wohlgefällig, darum muss man sich für den Augenblick mit geistigen Opfern begnügen. Wenn sich aber die äussern Verhältnisse geändert haben, wenn Jerusalem wieder aufgebaut ist, dann wird man Gott wieder die gewohnten Opfer darbringen.

Um aber dieser Schlussfolgerung zu entgehen, erklärt man die beiden letzten Zeilen einfach für einen spätern Zusatz. «Man kann es wohl verstehen, sagt E. Kautzsch (1), dass ein ängstliches, frommes Gemüt in einer etwas spätern Zeit, das sich nicht zu dieser Höhe der Auffassung, zu dieser prophetischen Vorahnung des wahrhaften, neutestamentlichen Gottesdienstes aufzuschwingen vermochte, an jenen herrlichen Worten [V. 18-19] Anstoss nahm und daher die beiden Schlussverse anfügte.... Der Urheber dieser Verse hat sich das für ihn Unbegreifliche so zurechtgelegt, wie nach ihm auch viele christliche Ausleger getan haben, dass Gott nur deshalb kein Opfer wollte, weil sein Zorn noch auf dem Volke laste. Unter diesen Umständen würden sie nutzlos sein und ihn nur noch mehr reizen. Aber wenn erst die Zeit des Zornes vorüber sei, dann würde man wieder Opfer darbringen dürfen. Aber es ist ganz unmöglich, dass sich der Psalmist in so unglaublicher Weise selbst widerlegt haben sollte. Nein, er lehnt strikt alle Opfer ab, und die Schlussverse vertreten somit eine andere, dem Psalmisten fremde Auffassung».

An Schneidigkeit lassen diese Aufstellungen sicherlich nichts zu wünschen übrig, um so mehr aber in der Beweisführung. Gewiss ist es keinem alttestamentlichen Juden jemals in den Sinn gekommen anzunehmen, dass Gott nur deshalb kein Opfer wolle, weil sein «Zorn noch auf dem Volke ruhe»; denn er wusste doch zu gut, dass die gesetzlichen Opfer eines der Mittel waren, Gottes Zorn zu beschwichtigen, dass sie ihn also nicht noch mehr reizen können. In so unglaublicher Weise konnte sich der Psalmist allerdings auch nicht widerlegen. Uebrigens bedurfte es

(1) *Die Poesie und die poetischen Bücher des Alten Testaments*, S. 53 f.

auch keiner Widerlegung, eine solche ist auch gar nicht beabsichtigt; denn zwischen den V. 18-19 und 20-21 besteht gar kein Widerspruch, sondern nur ein Gegensatz. In den V. 18-19 handelt es sich, wie bereits Theodoret (1) gesehen hat, um das Volk in Babylon (2), wo keine Opfer dargebracht werden konnten, in den V. 20-21 dagegen um die Gemeinde in Jerusalem nach der Wiederherstellung des Tempels. Die beiden letzten Zeilen sind also nicht der Zusatz eines ängstlichen Gemütes, sondern sind Eigentum des Psalmisten und stehen ganz auf der Höhe seiner Auffassung; denn «die Erwartung, dass in der Ordnung des zukünftigen Reiches auch das Opfer seine Stelle haben werde, so bemerkt Baethgen (3) mit Recht, kann bei einem alttestamentlichen Dichter nicht überraschen, sondern ist im Grunde selbstverständlich; ist es doch ein allgemein gültiger Satz, dass die wahrhaft fromme Gesinnung des Herzens den äussern Kultus nicht ausschliesst». Auch J. C. Matthes (4) findet « die Annahme, dass die Schlussverse $51^{20f.}$ dem Dichter abzusprechen seien, durch nichts bewiesen.» — «Schon die Sprache klingt nicht nach einem Zusatz, sagt B. Jacob (5); ein solcher würde matter klingen und merklich gegen den Psalm abfallen». Die beiden Zeilen passen aber ihrem Ton nach vorzüglich zum vorhergehenden, ja sie gehören notwendig dazu; denn ohne sie hat der Psalm, wie auch Baethgen bemerkt, keinen befriedigenden Abschluss. Alle Versuche, diese letzten Glieder als spätern Zusatz zu erklären, gehen nur aus der Absicht hervor, die unglückliche Ueberschrift zu rechtfertigen oder den Psalm rein individuell zu deuten oder ihn als opferfeindlich hinzustellen.

R. Kittel (6) gesteht, die obige (auch von B. Jacob und J. C. Matthes vertretene) « Deutung hätte den Vorteil, dass der Schluss für ursprünglich angesehen werden könnte» und meint, sie könnte «an sich vielleicht annehmbar erscheinen», wenn nicht die Analogie von Ps. 50^{7-14}, dage-

(1) Migne, *Patr. Gr.*, 80^{1240}.
(2) Weiteres siehe bei J. K. Zenner, S. J., *Die Psalmen*, I, 248 ff.
(3) *Die Psalmen*^{3}, S. 154.
(4) *ZATW*, XXII, 78.
(5) *Ebd.*, XVII, 278.
(6) Herzog-Hauck, *Realencyclopaedie für protestantische Kirche* (*PRE*), XVI, 192 f.

genspräche, sie würde «aber durch den klaren Tatbestand in Ps. 50 widerlegt». Wenden wir uns daher diesem Psalm zu. Die betreffende Stelle lautet:

7. Höre, mein Volk, und lass mich reden,
   Israel, lass mich dich mahnen,
   Jahve (1), dein Gott, bin ich.
8. Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen,
   sind doch deine Brandopfer stets vor mir.
9. Ich mag keine Farren aus deinem Hause,
   noch Böcke aus deinen Hürden.
10. Denn mein ist alles Wild des Waldes
   und das Getier auf den Gottes-Bergen (2).
11. Ich kenne alle Vögel des Himmels (3),
   und was sich regt auf dem Felde, ist mir kund.
12. Wenn mich hungerte, brauchte ich es dir nicht zu sagen;
   denn mein ist der Erdkreis und was ihn erfüllt.
13. Esse ich etwa das Fleisch der Stiere,
   und trinke ich das Blut von Böcken?
14. Opfere Jahve Lob (Dank)
   und bezahle dem Höchsten deine Gelübde.
15. Und rufe mich an am Tage der Not,
   ich will dich erretten und du sollst mich preisen (4).

Nach Anführung dieser Verse ruft E. Kautzsch (5) aus: «Wie kann man hier etwas anderes herauslesen als die unumwundene Ueberzeugung: Gott hat *kein Wohlgefallen* an Opfern; ein wahrhaft dankerfülltes Gemüt, das ist das Opfer, das ihm wohlgefällt»!

B. Jacob (6) ist anderer Meinung und leugnet durchaus die opferfeind-

---

(1) L. יהוה st. אלהים; ebenso V. 14a.

(2) L. אל (Olshausen) st. des schwierigen אלם.

(3) L. שמים st. הרים (LXX).

(4) Vielleicht wäre nach Ps. 91[15] ואכבדך (ich werde dich zu Ehren bringen) st. ותכבדני zu lesen.

(5) *Die Poesie* usw., S. 53.

(6) *ZATW*, XVII, 273 ff.

liche Anschauung des Dichters. Er bestreitet nämlich die Richtigkeit der gangbaren Uebersetzung des V. 14a «Opfere Jahve Lob (Dank)», fordert vielmehr: «Bringe Jahve ein Anerkennungsopfer dar». Seine Gründe sind folgende: a) Das Verbum זבח heisst unter allen Umständen «schlachten» in ganz konkretem Sinne; dann kann זבח תודה allerdings nicht den übertragenen Sinn «Lob (Dank) darbringen» haben. In der Tat ist der Ausdruck überall notwendig (Lv. 22 [29]) oder doch am natürlichsten (Ps. 107 [22], 116 [17], vgl 56[13]) im eigentlichen Sinn «ein wirkliches Lob- oder Dankopfer darbringen» zu fassen. — b) Das Parallelglied 14b שלם נדרים steht immer in konkretem, niemals in übertragenem Sinn. Zwar behauptet J. Wellhausen (1): «In den Psalmen geschieht das Bezahlen der Gelübde überall durch Preis und Dank in den frommen Versammlungen». Allein die von ihm angeführten Stellen (Ps. 22[26], 56[13], 61[6-9], 65[2], 107[32], 116[14]) beweisen das nicht, sprechen zum Teil ganz dagegen. Beide Gründe Jacobs sind gewichtig und lassen sich hören. Sehr unglücklich ist aber seine Erklärung der ganzen Stelle und sein Versuch, den darin enthaltenen scheinbaren Widerspruch zu beseitigen. Nach ihm lässt der Dichter Gott eine Mahnrede halten «gegen diejenigen, welche sich ihrer Pflichten gegen Gott durch Opfer entledigt glauben, als wenn das (auf den Altar kommende, also namentlich das Ganz-) Opfer ein Geschenk an Gott sei. Gott, dem alles auf der Welt gehört, kann man überhaupt nichts «schenken». Das einzige Opfer, das vor der misstrauischen Auslegung, man wolle einen Vorteil von Gott erlangen, sicher ist, ist die תודה, das Anerkennungsopfer für erfahrene Rettung aus — nun überstandener —Not. Freilich auch das (vielleicht nur durch Angst erpresste) נדר muss entrichtet werden, da es einmal versprochen ist. Es verfallen zu lassen, wäre eine grobe Missachtung gegen Gott» (2).— Von der Gefahr einer misstrauischen Auslegung, man wolle durch das Opfer einen Vorteil von Gott erlangen, sagt der Dichter in der ganzen Stelle kein Wort, er spricht viel allgemeiner von einer verkehrten Auffassung der Opfer. Ueberdies wäre die Absicht, durch Opfer eine Gnade von Gott zu erhalten—den Ausdruck «einen Vorteil erlangen»

(1) *Israelitische und jüdische Geschichte*, S. 170.
(2) *ZATW*, XVII, 276.

wollen wir vermeiden — auch kein triftiger Grund zum Tadel; denn ebenso wenig wie das Bittgebet kann das Bittopfer als solches etwas Anstössiges haben. Zu der Beschränkung auf « das Anerkennungsopfer für erfahrene Rettung » ist B. Jacob offenbar durch V. 15 veranlasst worden. Aber V. 15 will keineswegs 14ª beschränken, sondern besagt bloss, dass wenn die in V. 14 verlangten Opfer dargebracht werden, Jahve befriedigt ist und seinem Volke ein treuer Helfer sein wird. Die obige Erklärung ist auch in sofern verfehlt, als sie der Absicht ihres Urhebers, die Opferfeindlichkeit des Psalms zurückzuweisen, durchaus nicht gerecht wird. Der Psalm spricht sich nämlich nach ihr nur für eine bestimmte Klasse von Opfern aus, während sie alle andern Arten zurückweist, er bleibt also immerhin stark opfer- und tempeldienstfeindlich.

Eine ähnliche Erklärung wie B. Jacob gibt die neue niederländische Uebersetzung des A. T. (1). Nach ihr sagt Jahve in V. 13, er brauche die Opfer nicht, fordert aber in V. 14 doch wirkliche Opfer. Diesen auffallenden Gegensatz begleicht sie durch folgende Deutung: Jahve bedarf zwar der Opfer nicht, aber er hat doch Wohlgefallen an ihnen, wenn Israel ihn damit als den Gott anerkennt, von dem es Hilfe zu erwarten hat.

Gegen diese Auffassung ereifert sich J. C. Matthes. « Davon sagt der Dichter nichts, schreibt er (2), und es liegt auch nicht in seinen Worten. So unlogisch waren weder er noch seine Leser angelegt, dass gleich nachdem die Opfer als unnütz für Jahve verworfen worden waren, sie wieder warm empfohlen werden konnten. Nach der Beweisführung: « Opfer sind unnötig » war nur die Ermahnung « bringt sie also *nicht* » am Platz ». Er weiss eine bessere Lösung der Schwierigkeit. « Die Absicht war nicht zu lehren: « Gott braucht keine Opfer — bringt ihm dennoch Opfer », sondern vielmehr: « Ihr bringt Opfer genug, täglich und öffentlich; in dieser Hinsicht hat Jahve nichts gegen euch einzuwenden; mehr solche Opfer begehrt er nicht. Bringt ihm jedoch vielmehr persönliche Privatopfer תודות und נדרים; denn diese sind ihm sehr angenehm, und sie werden euch retten können am Tage der Not ».

---

(1) *Vertaling des O. T. met anteekeningen* door Kuenen, Hooykaas, Kosters, Oort.
(2) *ZATW*, XXII, 81.

Ueber diese Auslegung fällt R. Kittel (1) her: « Die Erklärung der Worte « Opfere Gott Dank und bezahle dem Höchsten deine Gelübde » (50[14]) im Sinne von besonderen persönlichen, privaten Opfern im Gegensatz zu den öffentlichen Opfern widerspricht nicht allein dem unmittelbar folgenden « Rufe mich an in der Not », sondern dem Zusammenhang des ganzen Psalms. Man lese Worte wie die « Ich bedarf nicht des Stiers aus deinem Hause, noch der Böcke aus deiner Hürde. Mein ist alles Getier des Waldes... hungerte mich, ich würde es dir nicht sagen... esse ich etwa das Fleisch von Stieren, trinke ich der Böcke Blut? » um sich von der groben Verkehrtheit einer solchen Deutung zu überzeugen ». — Matthes ist wahrscheinlich durch das Wort תמיד (8[b]) veranlasst worden, die זבחים und עולות (8) als die täglichen, öffentlichen Opfer zu betrachten. Eine Anspielung auf das tägliche Brandopfer ist zwar möglich, aber durchaus nicht notwendig. Ebenso berechtigt nichts dazu, die תודה und נדרים (14) als blosse Privatopfer zu bezeichnen, weder die Wortbedeutung noch der Zusammenhang. זבחים und עולות können gerade so wie תודות und נדרים für private wie für öffentliche Opfer gebraucht werden. Hätte der Dichter in V. 14 den ihm zugemuteten Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er viel passender das Wort נדבה gewählt. In der vorliegenden Erklärung ist überdies die Bedeutung der V. 9-13 vollständig verkannt, und selbst die ihnen von Matthes gegebene Beziehung zu V. 8 gilt auch für V. 14 und beweist die Unnötigkeit der תודות und der נדרים.

Mögen die von Jacob, Matthes und der neuen niederländischen Uebersetzung gegebenen Erklärungen auch nicht befriedigen, so ist doch ihr Ausgangspunkt richtig: sie halten fest an der (von Jacob begründeten) konkreten, eigentlichen Bedeutung von תודה und נדרים in V. 14. Damit wird jedenfalls die vollständige Opferfeindlichkeit des Psalms ausgeschlossen. Uebrigens spricht auch die allgemein angenommene Fassung von V. 8 dagegen: « Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen, sind doch deine Brandopfer stets vor mir ». Eine unglücklichere Einleitung hätte ein opferfeindlicher Dichter nicht finden können. Ein solcher hätte sagen müssen: « Deiner Schlachtopfer wegen muss ich dich rügen und

(1) Herzog-Hauck, *PRE*, XVI, 193.

deiner Brandopfer wegen, die stets vor mir sind». Baethgen erklärt: «Jahve will dem Volke keine Vorwürfe machen, dass es ihm keine oder nicht genügende Opfer darbrächte, denn er sieht ja fortwährend den Altar von Brandopfern rauchen». Aber sollte das Opfer allgemein zurückgewiesen werden, dann musste gerade die grosse Zahl der Opfer getadelt werden. Sollte sich der Dichter nicht bewusst geworden sein, dass er, wenn er im folgenden das bloss geistige Opfer empfehlen wollte, sich so mit sich selbst in Widerspruch setzte? Wenn er nun diesen Widerspruch nicht bemerkt hat, so muss er auch wohl das Opfer nicht allgemein haben verwerfen wollen. Allein dieses auch zugegeben, scheint er sich nach dem vorliegenden Texte doch einigermassen zu widersprechen; denn in V. 8 lässt er Jahve sagen, er wolle Israel wegen seiner Opfer nicht tadeln, doch lässt er ihn in den folgenden Versen offenbar eine scharfe Rüge gegen die Opfer aussprechen. Das kann man sich nur so zurechtlegen, dass man sagt, er billige die Opfer als solche, tadle sie aber unter einer bestimmten Rücksicht. Unter welcher Rücksicht? Das ist näher zu untersuchen, um V. 14 richtig zu verstehen und die ganze Schwierigkeit der Stelle zu lösen.

Wenn Gott in V. 14 wirkliche Opfer verlangt, so müssen diese offenbar das enthalten, was in V. 9-13 vermisst wird. Und was ist das? Das wird nicht mit nackten Worten gesagt, wohl aber hinreichend angedeutet. Jahve erklärt, er wolle (oder brauche) die Tieropfer Israels nicht (V. 9); denn ihm gehöre alles Wild in Berg und Wald, alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels (V. 10-11). Wenn er also Hunger habe, brauche er Israel nicht um Tieropfer zu bitten (V. 12); übrigens esse er ja auch nicht das Fleisch der Stiere und trinke nicht das Blut der Böcke (V. 13). Darnach scheint es, als habe die Ansicht bestanden, Jahve geniesse in Wirklichkeit das Fleisch und Blut der Opfertiere und bedürfe daher der Opfergaben. Dass eine solche heidnische Anschauung wenigstens in manchen Kreisen Israels zu gewissen Zeiten möglich gewesen sei, ist nicht zu bezweifeln. Findet man aber diese Auffassung für die Israeliten zu roh, so wird man annehmen müssen, es werde der bloss äussere Opferdienst zurückgewiesen, der den Zweck des Opfers nicht erreicht. Die äusseren Gaben als solche haben (nach dem Psalmisten) für Gott keine Bedeutung; was

dem Opfer in den Augen Gottes Wert verleiht, das ist der innere Opfergeist, der in den äussern Gaben die Gesinnungen der Anerkennung, des Lobes, des Dankes u. s. w. zum Ausdruck bringt.

Ist nun die von Gott verlangte תודה (V. 14) ein eigentliches Opfer, dann muss es von den eben gerügten Mängeln frei sein, muss es auf einer Gottes würdigen Anschauung beruhen und vom innern Opfergeist getragen sein. Daraus folgt aber, dass תודה in V. 14ª nicht das Lob- oder Dankopfer im engern Sinne ist, das als besondere Klasse von עולה, נדר, נדבה, חטאת unterschieden wird, sondern ganz allgemein ein Opfer, das Gott wirklich zur Ehre gereicht, das für Gott ein wahres Lobopfer ist. Bei dieser Erklärung schwindet der angebliche Widerspruch und die Opferfeindlichkeit der Stelle.

Es fragt sich noch, was das zweite Glied von V. 14 besagen will. Möglich, dass Jahve hier eine zweite Forderung stellt: die gemachten Gelübde zu erfüllen. Möglich aber auch, dass die Satzform mehr aus Rücksicht auf den Parallelismus gewählt ist und dass eine Folge aus dem vorhergehenden Gliede vorliegt (1). Der Sinn von V. 14 wäre dann: Bringe Opfer dar, die für Jahve wirklich ehrenvoll sind, so wirst du dem Höchsten deine Gelübde entrichten d. h. dann erst wirst du dich mit deinen Gelübdeopfern deiner Verpflichtung wirklich entledigen.

Die Uebersetzung von V. 14 müsste nach der obigen Deutung lauten: Bringe Jahve (wirkliche) Preisopfer und entrichte dem Höchsten deine Gelübde (oder: so wirst du dem Höchsten deine Gelübde entrichten). Daran schliesst sich dann in V. 15 eine tröstliche Verheissung: Wenn du in der angegebenen Weise deinen Verpflichtungen nachkommst, dann magst du mich anrufen am Tage der Not, ich werde dich erretten, und du wirst mich preisen.

In unserer ganzen Ausführung haben wir die Ansicht Jacobs vorausgesetzt, dass nämlich תודה (14ª) im eigentlichen, konkreten Sinn zu verstehen sei — eine Ansicht, die wir nach den oben (S. 325) beigebrachten Gründen für vollständig richtig halten. Allein viele Erklärer fassen das Wort im übertragenen Sinne, sie lassen den Psalmisten sagen: « Bringe

(1) Vgl. Gesenius-Kautzsch [27], *Hebraeische Grammatik*, § 110 i.

Jahve als Dankopfer deinen Dank dar» und ziehen daraus die Schlussfolgerung, Gott verwerfe an unserer Stelle das äussere Opfer. Jacob (1) will die Möglichkeit dieser Auslegung von זבח תודה nicht zugeben. «Denn uns mag der Begriff «opfern» (von offerre=προσφέρειν= הקריב) durch tausendjährige Abwandlung so abgeblasst sein, dass wir ohne Anstoss glauben, sagen zu dürfen «Dank opfern». Dem Hebräer ist dies ganz unmöglich. Ihm heisst זבח unter allen Umständen *schlachten* in ganz konkretem Sinne. Niemals, so oft das Wort auch vorkommt, wird es in übertragenem Sinne gebraucht».

Allerdings muss er zugeben, dass in Ps. 51[19] das Substantivum זֶבַח von einem geistlichen Opfer verwendet wird. Dann wäre es denn doch möglich, dass auch das Verbum זבח eine ähnliche Abwandlung erfahren hätte und dass es in dem tausend- oder doch hundertjährigen Gebrauch ebenso verblasst wäre wie das deutsche «opfern».

Also die Bedeutung «Lob, Preis, Dank opfern» für V. 14[a] angenommen, wird dann in dem Psalm das wirkliche Opfer verworfen? Aber es heisst doch V. 8: «Nicht deiner Schlachtopfer wegen will ich dich rügen, sind doch deine Brandopfer ständig vor mir». Wäre der Dichter opferfeindlich, dann hätte er gerade den Umstand rügen müssen, dass so viele Opfer dargebracht werden. Nun tadelt er aber den äussern Opferdienst als solchen nicht, sondern nur etwas an ihm, die unrichtige Voraussetzung oder den Mangel der innern Opfergesinnung. Mit זבח תודה «opfere Anerkennung, Lob, Preis» fordert er dann das Fehlende, die richtige Geistesverfassung, die dem äussern Opfer erst den wahren Wert verleiht.

Was bedeutet bei dieser Auffassung V. 14[b]?

Baethgen erklärt: «Ebensowenig können unter den Gelübden V. 14[b] materielle Leistungen verstanden werden, deren Wertlosigkeit für Gott der Dichter ja eben hervorgehoben hat... Der Sinn ist: Wenn du Gott wirklich von Herzen dankbar bist, so hat dies für ihn denselben oder grösseren Wert, als wenn du ein gesetzliches Gelübdeopfer (נֶדֶר Lv. 7[16]) darbringen würdest». Gegen diese Auslegung erhebt Jacob mit Recht

(1) *ZATW*, XVII, 274 f.

Einspruch: « Will man dem Psalmisten ernstlich die sophistische Moral zutrauen, dass man sich eines versprochenen und fälligen Gelübdes durch « Dankopfern » entledigt habe? » Diese Deutung ist wirklich unmöglich. Wenn V. 14 b nicht eine zweite, vollständig unabhängige Forderung enthält, die auf die Einlösung der Gelübde dringt (vgl. S. 329), so kann der Sinn der Zeile nur sein: « Bring Jahve Anerkennung (Lob, Preis) dar und entrichte so d.h. in diesem Geiste deine Gelübdeopfer », oder « Bring Jahve zugleich Anerkennung dar, dann erst entrichtest du im wahren und vollen Sinn deine Gelübdeopfer » (1). Also auch wenn man זבח תודה im übertragenen Sinne nimmt, ist der Psalm durchaus nicht opferfeindlich.

Im Vorhergehenden habe ich mich öfter auf V. 8 berufen, um die gegnerische Ansicht zurückzuweisen.

Aber es könnte vielleicht dessen vorliegende Fassung angefochten werden — was von den Vertretern der Opferfeindlichkeit allerdings nicht geschieht. Wenn man nämlich die folgenden Zeilen betrachtet, muss man sie wirklich etwas auffallend finden. Der Uebergang zu V. 9 ist schroff und ganz unvermittellt (2). Inhaltlich steht V. 8 zum folgenden in einem gewissen Widerspruch. Diesen sucht man allerdings dadurch zu heben, dass man sagt, in V. 8 sei von den Opfern als solchen die Rede und sie würden nicht getadelt, im folgenden aber werde gesagt, was an den gegenwärtigen Opfern auszusetzen sei. Nun ist es doch recht zweifelhaft, ob ein Hebräer diesen Gedanken so ausdrücken werde; jedenfalls müsste man zugeben, dass die Ausdrucksweise äusserst knapp und dunkel sei. Ich habe daher schon in Zenners Psalmenkommentar die Frage aufgeworfen, ob nicht « Deiner Schlachtopfer wegen muss ich dich rügen — und deiner Brandopfer wegen, die ständig vor mir sind » zu lesen wäre. Ich dachte, לא sei vielleicht später zur Vermeidung eines Missverständnisses beigesetzt worden. Nun wird man aber das Wort לא aus Rücksicht auf die Versgestaltung nur ungern missen. Daher möchte ich es vorziehen,

---

(1) Vgl. Gesenius-Kautzsch, a. a. O. § 110 f.

(2) Nachträglich finde ich, dass auch T. K. Cheyne den Gedankengang beanstandet; er liest deshalb לא אֶחְמֹץ כָּל-זִבְחֶיךָ.

das von den Masoreten nicht selten mit לֹא verwechselte Wort לֻא = לוּא = לוּ zu lesen (1) und zwar in der Bedeutung « wahrlich, sicherlich » (vgl. das assyr. lû « fürwahr »). So erhält man einen gefälligen Gedankengang:

> 8. Fürwahr, wegen deiner Schlachtopfer muss ich dich rügen]
>   und deiner Brandopfer, die stets vor mir sind.
> 9. Ich mag keine Farren aus deinem Hause,
>   noch Böcke aus deinen Hürden u. s. w.

In dieser Fassung verliert V. 8 natürlich seine Beweiskraft. Aber es bleibt uns immer noch V. 14. Fasst man das dortige תודה im eigentlichen Sinne — und das halte ich für das Richtige — so werden dort gottwohlgefällige Opfer gefordert, das wirkliche, äussere Opfer also nicht bekämpft. Nimmt man aber תודה im uneigentlichen Sinn — was mir aber unrichtig zu sein scheint — so spricht V. 14b noch immer für das wirkliche Opfer, während V. 14a die beim Opfer verlangte gottwohlgefällige Gesinnung fordert. Dazu kämen noch die allgemeinen Gründe: dass die Aufnahme eines opferfeindlichen Liedes in eine Sammlung, die für den Tempeldienst bestimmt ist, kaum möglich erscheint und dass die so oft behauptete, von den Propheten geleitete feindliche Bewegung gegen den äussern Opferdienst als solchen in Israel überhaupt nicht bestanden hat.

Auch Ps. 40 soll das Opfer bekämpfen. Die betreffenden Stellen lauten:

> 7. Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht.
> 8. Brandopfer und Sündopfer forderst du nicht.
> 9. Deinen Willen zu erfüllen, mein Gott, ist meine Freude,
>   und dein Gesetz ist die Lust meines Herzens.
> 10. Ich verkünde das Heil in grosser Versammlung,
>   siehe, meine Lippen mag ich nicht schliessen.
> 11. Deine Gerechtigkeit verschliesse ich nicht in meinem Herzen,
>   deine Treue und dein Heil verkündige ich.
>   Nicht verhehle ich deine Gnade und Treue
>   der grossen Versammlung.

---

(1) Vgl. Gesenius-Buhl [14], *Hebr. u. aram. Handwoerterbuch*, s. v. לוּ.

Aus diesen Stellen schliesst man, die äussern Opfer würden zurückgewiesen und an deren Stelle Gehorsam und Dankbarkeit des Herzens gesetzt. Jacob sucht diese Auffassung zu wiederlegen, allerdings in recht unglücklicher Weise. Er nimmt nämlich חטאת (40⁷) nicht als «Sündopfer», sondern als «Sünde» und übersetzt (1): «Ganzopfer (- geben) und (gleichzeitig) Sünde magst du nicht» d. h. Opfer und Sünde vertragen sich nicht.

Warum diese Uebersetzung? Er sagt: «Sündopfer heisst immer חַטָּאת. חַטָּאת (zu unterscheiden von חַטָּאָה) ist das fem. von חַטָּא und kommt siebenmal vor. Sechsmal heisst es Fehltritt, Sünde, Anlass und Gelegenheit dazu. So muss es auch das siebente Mal dasselbe bedeuten». Dagegen aber bemerkt Matthes mit Recht (2). «Wenn Ezr. 6¹⁷ im Qerê חַטָּאָה für Sündopfer vorkommt, muss es ebenso gut wie חטאת dafür in Gebrauch gewesen sein. Eigentlich bedeuten beide Worte dasselbe, d. h. fürs erste *Sünde* und nachher, per ellipsin, verkürzt aus זֶבַח ח׳, *Sündopfer*. Alle Verss. haben denn auch חטאת h. l. als Sündopfer aufgefasst.... Es ist nicht anzunehmen, dass diese alten Zeugen sich darin geirrt haben. Dazu kommt nun noch, dass bei der Erklärung Jacobs der Parallelismus im Verse verloren geht. Neben zwei Opferarten in V. 7ᵃ erwartet man in V. 7ᵇ nicht eine, sondern ebenso sehr zwei».

Jacobs Erklärung kann wirklich nicht befriedigen. Die Lösung der Schwierigkeit ist vielmehr ähnlich wie in Ps. 51 in der äussern Lage zu suchen, in der sich der Dichter befindet. Baethgen (3) sagt: «Die Verse 2-5 lassen sich am natürlichsten auf die Befreiung aus dem Exil deuten». Darauf weisst auch die Betonung des Gesetzes und des Gehorsams hin, deren Bedeutung man in der Gefangenschaft erkannt hatte. In der Heimat aber warteten der Zurückgekehrten Leiden ohne Zahl. Da erklären sich die Ausdrücke «Schlachtopfer und Speiseopfer gefallen dir nicht, Brandopfer und Sündopfer forderst du nicht» sehr einfach. Nicht die Abneigung gegen Opfer, sondern die Unmöglichkeit zu opfern lässt

(1) *ZATW*, XVII, 279.
(2) *ZATW*, XXII, 75.
(3) *Die Psalmen*², S. 114.

den Sänger so sprechen. Stadt und Tempel liegen noch in Trümmern, man hat mit Not und Entbehrung zu ringen, vielleicht auch noch gegen äussere Feinde zu kämpfen. So sind denn die Opfer unmöglich und darum werden sie auch von Jahve nicht verlangt. Was die Heimgekehrten aber in der Gefangenschaft gelernt haben, die Erfüllung des Gesetzes, daran wollen sie auch fürder festhalten und mit diesem Gehorsam die Aeusserungen des Dankes verbinden, die augenblicklich möglich sind, lauten Preis und aufrichtiges Lob Gottes.

Zum Schluss ist noch eben die Stellung der Propheten zum Opfer zu berühren; denn sie wird vielfach benutzt, die opferfeindliche Deutung der obigen Psalmen zu rechtfertigen. So meint Kittel (1), man könne an und für sich über die Auffassung einiger der behandelten Psalmenstellen wohl im Zweifel sein, aber die Tatsache, dass es in Israel eine mächtige Geistesrichtung gegeben, die den äussern Kultus gegenüber der sittlichen Gesinnung und der Verehrung der Gottheit im Geiste als minderwertig ansah, beseitige jeden Zweifel. Man beruft sich besonders auf Is. $1^{11ff.}$; Jer. $6^{19f.}$, $7^{21ff.}$; Os. 6, $8^{11ff.}$; Am. $4^{4f.}$, $5^{21ff.}$. Aber an all diesen Stellen handelt es sich um eine falsche Frömmigkeit, die sich mit Opfergaben begnügt, aber sich um einen sittlichen Lebenswandel nicht kümmert. Die Propheten betonen da immer wieder, dass dieser äussere Opferdienst keinen Wert habe und Gott nicht wohlgefällig sein könne, wenn das Leben mit den Gesinnungen, die die Opferhandlung begleiten müssen, in Widerspruch stehe — eine Lehre, die übrigens dem Menschen, der sich nur zu leicht mit gewissen Aeusserlichkeiten abzufinden sucht, überall und immer wider einzuprägen ist. Wenn sie aber so die Notwendigkeit der sittlichen Lebensführung hervorheben, so wollen sie damit das äussere Opfer durchaus nicht verwerfen, nicht einmal die ihm in der Religion gebührende Stellung beeinträchtigen. Sie betrachten den äussern Kult durchaus nicht als « minderwertig », sondern verlangen bloss dessen Verbindung mit dem innern Geist, von dem er seinen eigentlichen Wert erhält. Gerade so wie von den Opfern, sprechen sie ja auch von den Sabbaten und Festen (Is. $1^{13f.}$; Am. 5^{21}), die doch im Dekalog vorgeschrieben

(1) Herzog-Hauck³, *PRE*, XVI, 192.

waren. Zwar mag der Opferdienst in Israel zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger verschieden bewertet worden sein, je nachdem verinnerlichende oder veräusserlichende Religionsströmungen vorherrschten, aber verworfen wird er nirgends, am allerwenigsten von den Propheten. Was diese wollen, ist nicht eine Vorahnung des neutestamentlichen, opferlosen Gottesdienstes im Sinne der Protestanten, sondern die würdige, vollkommene Vollziehung der äussern Kultushandlungen. Diese Stellung der Propheten aber betrachten auch wir als mitbestimmend für die Erklärung der obigen Psalmen. Auch diese sind « das Echo des gläubigen und willigen Herzens » auf das Gesetz Jahves.

LA VOIE ROMAINE D'ANTIOCHE A PTOLÉMAIS

PAR LE P. RENÉ MOUTERDE, S. J.

La voie romaine longeant la côte de Phénicie a été reconnue depuis longtemps. Nul texte n'en avait conservé les points extrêmes. Seul le chiffre CCXV, inscrit sur le milliaire du Ǵisr Ma'meltain, à 11 milles de Beyrouth (1), permettait de supposer qu'à l'époque de Marc Aurèle le « caput viæ » était Antioche : hypothèse qui d'ailleurs ne se trouve nulle part énoncée à ce propos.

De plusieurs textes de Josèphe on avait également inféré qu'une route directe reliait Antioche à Ptolémais (2). — Un milliaire vient d'être découvert, qui date de Néron ; c'est le plus ancien connu en Syrie ; il indique, à cette époque, le départ et le terme de la route : Antioche et Ptolémais.

Cette borne fut exhumée, il y a 1 an et demi, par des cultivateurs cherchant à installer une noria, le long de l'ancienne route de Saïda, 1 kilom. environ plus près de Beyrouth que le *tell* où le Dr Rouvier plaçait l'ancienne Béryte-Laodicée de Chanaan (3), à 150m au Nord du Nahr-el-Ḡadir.

Dans la même région, il y a quelque 12 ans, on découvrit un beau buste de marbre blanc, plus grand que nature. Cette statue, coupée à peu

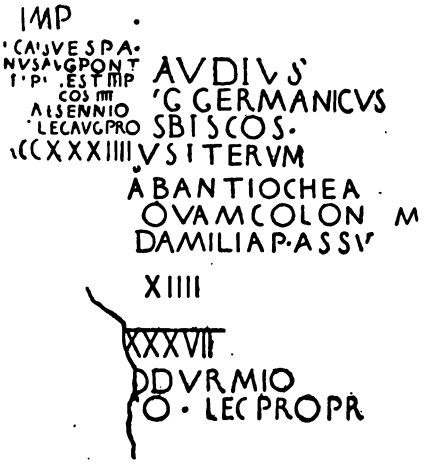
(1) *C.I.L.*, III, 208.

(2) Cf. v. g. Buhl, *Geographie des alten Palaestina*, p. 128, n. 297.

(3) Cf. *Revue numismatique*, 1896, p. 390. Cf. *Comptes rendus de l'Acad.*, 1896, p. 209.

près au niveau des genoux, représente probablement un empereur romain, portant la cuirasse à lambrequins, par dessus laquelle est jeté un paludamentum accroché sur l'épaule gauche ; un ceinturon est noué sur l'abdomen (1) ; les deux bras sont brisés et la tête manque.

La borne milliaire est en calcaire blanc très fin du pays ; le fût de la colonne, haut de 1^m, 81, se dresse sur un dé cubique de 0^m, 54 de hauteur ; la circonférence moyenne est de 1^m, 44. — La pierre porte deux inscriptions : l'une, en grandes et belles lettres de 7^{cm} de hauteur, a été grattée en partie pour faire place à un second texte. Dans le blanc qui sépare les deux inscriptions, 3 points profondément creusés déterminaient sans doute, par la ligne droite qui les unit, le champ à marteler. Le bourrelet qui suit à peu près la même ligne, le long des premières lettres de la grande inscription, indique la profondeur du martelage, 4 ou 5 millimètres. Les caractères de la seconde inscription sont hauts de 5^{cm}, et l'espace interlinéaire est moindre que dans la première (2).



(1) Les ceinturons de ce genre sont fréquents dans l'iconographie impériale. Cf. par exemple S. Reinach, *Répertoire*, t. I, p. 560, n° 5 ; 567, n° 7 ; 572, n° 3 ; 573, n° 4 ; etc.

(2) Dans l'inscription de gauche (Vespasien) :

— la hauteur des 3 premiers caractères est de 0^m, 085 ;

— les 3 caractères qui terminent la 4e ligne sont très nets ;

La pierre avait été, en tout ou en partie, revêtue d'une couche de ciment, qu'il fallut gratter avant la lecture définitive.

Grâce aux PP. S. Ronzevalle et Jalabert, qui ont révisé ma propre copie, m'ont donné photographies et documents complémentaires et veulent bien m'en attribuer la publication, je puis présenter la copie figurée des deux inscriptions du milliaire.

La petite inscription, la plus récente, n'offre ni grandes difficultés, ni grand intérêt en dehors de son ancienneté relative. Les compléments sont obvies:

Imp[era]
[tor] Cais(ar) Vespa-
[sia]nus Aug(ustus), Pont(ifex)
[Max(imus), t[r(ibunicia)] p[ot]est(ate) III, p-
[at(er) patriae] co(n)s(ul) IIII
[cur(ante) L(ucio) C]a[e]sennio
[Paeto] leg(ato) Aug(usti) pro
[P]r(aetore) CCXXXIIII

La titulature de l'empereur date l'inscription du 1er Janvier à Juillet 72 (1). Nous savions déjà que la légation de L. Caesennius Paetus, probablement parent de Vespasien par sa femme Flavia Sabina, s'étendait de 70 à 72/73 (2).

— les caractères de la 5e ligne sont un peu moins hauts que ceux des autres lignes.

Dans l'inscription de droite (Néron) :

— le sommet de la première lettre A est à 0m,19 de l'extrémité supérieure de la borne ;

— hauteur des lettres : 1re ligne, 0m,085 ; 2e ligne, 0m,07 ; 3e, 4e et 5e lignes, 0m,065 ; 7e ligne, 0m,06 ; 8e ligne, 0m,07 ; 9e ligne 0m,08.

— à la 6e ligne, après la 3e lettre A, on croirait lire un I ; révisson faite, ce trait est d'épaisseur inégale et trop court pour être un caractère.

— Distance de la dernière ligne au dé qui termine la borne : 0m,48.

Entre l'A qui termine la 2e ligne de l'inscription de gauche et la 1re lettre A de l'inscription de droite la distance est de 0m,105.

(1) Cf. Cagnat : *Cours d'Epigr. lat.*3, p. 185. — Le titre de *pater patriae* se trouve dans la titulature de Vespasien joint à la 2e puissance tribunice, c'est-à-dire avant le 1er Juillet 71 (*C.I.L.*, XIV, 4191).

(2) *Prosopograph.*, I, p. 265, n° 137.

Les seules remarques à faire sont d'ordre matériel. — A la seconde ligne, il faut très probablement lire *Caisar*. Sans doute la même orthographe se retrouvait sur la première inscription de Néron, où elle était un souvenir du règne précédent. On a déjà relevé la fréquence de cette graphie dans les dernières années de Claude (1). La présence, à la 4e ligne, dans le chiffre de la puissance tribunice, d'un caractère semblable au signe de demi-aspiration que patronait l'empereur grammairien, ne doit sans doute être attribuée qu'à la maladresse du lapicide (2).

Le nombre des milles est compté à partir d'Antioche, comme le prouve la seconde inscription datant du règne de Néron.

Ce second texte, avec restitutions et compléments, doit probablement se lire comme il suit :

]*Nero Cl*]*audiu*[*s*]
[*Caisar Au*]*g*(*ustus*) *Germanicus*
[*Trib*(*unicia*) *pote*]*s*(*tate*) *bis*, *co*(*n*)*s*(*ul*) [*desi*]
[*gnat*]*us iterum.*
[*Viam* ?] *ab Antiochea*
[*Munit* ? *ad n*]*ovam colon*[*ia*]*m*
[*Ptolemai*]*da. Milia passu*[*um*]
[*CC XX*]*XIIII*
[*M*(*illia*) *P*(*assuum*) *X*]*XXXVII*
[*C*(*aio*) *Ummidi*]*o Durmio*
[*Quadra*]*to leg*(*ato*) *pro pr*(*aetore*).

La rédaction du texte est assez surprenante. Nous rencontrons d'abord la mention d'un « honor » qui fut réitéré. Mentionné immédiatement avant le consulat, ce ne peut être qu'une salutation impériale ou la puissance tribunice. La lettre S qui subsiste exclut l'hypothèse d'une salutation im-

(1) Groag, dans *Pauly-Wissova*, III, col. 2788. — Cf. Dessau, 213, 218, 223 ; *C.I.L.*, IX, 5973.

(2) A la 4e et à la 5e ligne, la restitution *p*[*at. patriae*]... n'est pas certaine. Elle convient à la lacune, et semblable abréviation se retrouve sur un milliaire de Nerva (Dessau, 5819). — La pierre ne portant nulle trace de caractère, on peut restituer simplement *p.* [*p.*]. Le consulat aurait été « mis en évidence ».

périale ; nous restituerons donc l'abréviation rare, mais non sans exemple, de *trib. potes* (1). — L'emploi de *bis* pour *iterum* surprend aussi, surtout quand la ligne suivante porte *iterum* en toutes lettres. Un certain nombre d'exemples analogues sont peut-être dûs simplement à une transcription maladroite, par le lapicide, d'un chiffre inscrit sur son modèle (2).

Au début de la 5e et de la 6e ligne, quelques mots furent effacés ; sinon les lignes de l'inscription eussent été par trop inégales. La restitution proposée paraît la plus vraisemblable. Un milliaire de Tibère, nous fournit un exemple du verbe *munit* logé entre le « caput viae » et le « terminus » (3).

Entre le P et l'A, à la fin de la 7e ligne, copie et photographie s'accordent à placer un point séparatif ; il est postérieur, ou peut provenir d'une hésitation du lapicide songeant à l'abréviation *p(assuum)*.

De quel empereur s'agit-il ? Nous hésiterions entre Claude et Néron, si nous n'avions pour indications que les 4 lettres AVDIV qui subsistent à la 1re ligne, et la légation de G. Ummidius Quadratus (51 à probablement 60) (4). Mais la titulature *tribunicia potestate bis, consul designatus iterum* convient seulement à Néron. Néron fut consul pour la seconde fois le 1er Janvier 57 ; sa seconde puissance tribunice s'étend du 13 Octobre 55 au 13 Octobre 56 ; l'inscription est donc postérieure au 1er Janvier 56 et antérieure au 13 Octobre de la même année (5).

Ce milliaire appartenait à la route conduisant d'Antioche à la « nouvelle

---

(1) Cf. v. g. Dessau, 287 (Trajan) ; — 319 et 335 (Hadrien) ; — 5822 (Marc-Aurèle) ; — 438 (Caracalla) ; — 5848 (Sévère Alexandre).

(2) Cf. Dessau, 591 : *tribunicia potestas bis, cos.* II (Tacite) ; — 607 : *tribunicitae potestatis bis consuli patri patriae consuli proconsuli* (Carin ; Mommsen réunit « bis consuli ») — Cf. encore : Dessau, 516 : *cos. bis designato ter* (Dèce) ; 4104 : *cos. bis* (Maximien) ; — *C.I.L.*, II, 3222 : *D. N. Valentiniano Aug. ter et Eutropio v. c. cons(ulibus)*. Mais *ter* peut être, comme dans les légendes monétaires (v. g. Cohen, S., t. VII, p. 444) et dans Dessau, 472, l'abréviation de *tertium*. — Cf. encore (Dessau, 6149) l'énigmatique formule : *ter et semel cos* (Dèce et son fils).

(3) Dessau, 5829.

(4) *Prosopograph.*, III, 468-469, n° 600.

(5) Cf. Cagnat, *Cours d'Epigr. lat.*3, p. 184. Nous ignorons la date à laquelle Néron fut *consul designatus iterum*.

colonie Ptolémais », si du moins nos compléments sont justifiés.— Ils conviennent parfaitement à la lacune(1). Par ailleurs, nous savons que Ptolémais reçut de Claude le titre, sans les droits, de colonie (2). En 56, elle était bien encore « nova colonia », car les vétérans vinrent s'y installer non pas avant 47, comme le croit Kornemann (3), mais après 52. Il existe en effet des bronzes portant une double date : an 11 du règne de Claude, an 99 de l'ère césarienne (ce qui nous reporte à 52 après J.-C.), et le nom de la cité : ΑΝΤΙΟΧΕΩΝ ΤΩΝ ΕΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΔΙ ΓΕΡΜΑΝΙ... (4). Une autre monnaie, datée aussi de 99 = 52 de J.-C., présente la même légende, évidemment antérieure à l'installation des vétérans (5). Au revers des monnaies de Néron la cité s'intitule *COLonia Claudia? Nova? PTOLemais*; au revers des monnaies de Trajan, les premières connues après celles de Néron, et de toutes les monnaies postérieures, la légende est *COL. PTOL* (6). Il est probable que, sauf dans la légende de quelques bronzes commémoratifs, Ptolémais ne se para jamais du nom de son fondateur. D'accord avec l'usage courant, notre texte porte simplement : *ad novam coloniam Ptolemaida.*

Après les point extrêmes de la voie, deux distances sont indiquées.

De la première le nombre XIIII seul subsiste ; évidemment le martelage a effacé plusieurs chiffres à gauche. La pierre portait sans doute CCXXXIIII, le nombre même des milles noté dans l'inscription de Vespasien. Ce chiffre serait trop faible de 10 milles environ, si nous le contrôlions uniquement par les données de l'*Itinéraire d'Antonin*, qui d'Antioche à Beyrouth compte

---

(1) Entre les dernières lettres N et M de la 6e ligne il n'y a place que pour deux lettres de dimensions moyennes ; impossible de lire *colon[oru]m*.

(2) Cf. les textes réunis par Schürer, *Gesch. d. J. V.*³, t. II, p. 115, n. 194.

(3) Dans *P.-W.*, IV, col. 552, n° 272.

(4) Rouvier, *Numismatique des villes de Phénicie : Ptolémaïs-Acé* (Extrait du *Journal international d'Archéologie numismatique*, 3e et 4e trimestre 1901), p. 215, n. 995 ; cf. p. 212, n. 989, 990.

(5) *Ibid.*, p. 213, n. 991.

(6) *Ibid.* : monnaies de Néron, p. 215, n. 996 ; monnaies de Trajan et postérieures, p. 216 sq.

236 milles (1); c'est 244 milles et non 234 que nous devrions lire au Gadir, car ce ruisseau est à 7 ou 8 milles de Beyrouth (2 h. 1/4 de marche). Mais l'*Itinéraire d'Antonin* est corrigé par le milliaire de Marc Aurèle, que Kraft releva jadis au Ġisr Ma'meltain (2). Cette borne indique 2 distances, CCXV milles (à partir d'Antioche) et XI milles (avant Beyrouth); les deux chiffres additionnés donnent 226, ce qui cadre parfaitement avec le nombre CCXXXIIII que nous croyons devoir restituer.

Quant au second nombre de milles, malheureusement coupé par une cassure, il n'en reste que les chiffres XXXVII. — Entre les divers suppléments possibles, nous ne pouvons guère choisir *L* et comprendre 87 milles avant Ptolémais. Car de Beyrouth à Ptolémais l'*Itinéraire d'Antonin* compte 86 milles (3), l'*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* 85 (4), ainsi que la *Table de Peutinger*; le chiffre marqué sur notre milliaire serait trop fort de 7 ou 8 unités. Il faut plutôt songer à [*M(illia) P(assuum)* X]XXXVII, avant Tyr. Cette hypothèse concorde avec les indications des itinéraires: de Béryte à Tyr, 54 milles (*Itinéraire d'Antonin*); 53 (*Itinéraire de Bordeaux à Jérusalem* et *Table de Peutinger*). Retranchons la distance de Beyrouth au Gadir, nous retrouvons 46 ou 47. L'on sait d'ailleurs que les milliaires de Syrie indiquent souvent les milles d'une grande ville à l'autre (5). Sur la voie côtière, 2 milliaires, celui du Ġisr Ma'meltain déjà cité, et le milliaire du Nahr-el-Kelb (dont le 1er chiffre doit être corrigé CCXVII et non CCXIII) (6), portent l'indication de deux distances, à partir d'Antioche et avant Beyrouth. La même numérotation en double, à partir d'Antioche et avant la grande ville la plus proche, se retrouverait sur notre milliaire.

(1) Ed. Parthey, p. 68.

(2) Waddington, 1842 *b* (= *C. I. L.*, III, 208).

(3) *Loc. cit.*

(4) Ed. Parthey, p. 275, en admettant la correction VIIII pour IIII, à « *ad Nonum* ».

(5) Sous Septime Sévère et Caracalla, les milles sont comptés à partir de Sidon dans la direction de Tyr (*C. I. L.*, III, 205).

(6) Waddington, 1847 (= *C. I. L.*, III, 209). — Waddington a bien vu que les éléments de la correction étaient fournis par les chiffres indiquant, sur chacun des milliaires, la distance de Béryte. Mais il plaçait le « caput viae » dans le Sud, au lieu de le mettre au Nord, à Antioche; il a donc retranché 2 milles au nombre CCXV inscrit au Ġisr Ma'meltain.

Mais la cité la plus proche était Sidon et non pas Tyr ; pourquoi marquer la distance de cette dernière ville (1)? C'est peut-être que Sidon, depuis longtemps en décadence, était au temps de Néron bien effacée par son ancienne colonie (2). L'explication est plutôt que Tyr étant tête de ligne pour Damas et la Cœlésyrie, Palmyre et l'Inde, il était naturel d'indiquer au voyageur combien de milles le séparaient de cet important croisement de voies.

Le milliaire ici publié est le plus ancien de tous ceux relevés sur la voie d'Antioche à Ptolémais. Deux inscriptions, de Néron et de Vespasien sans doute elles aussi, ont laissé leur trace sur le milliaire que le Dr Rouvier découvrit au sud du Gadir, sur l'emplacement présumé de la Béryte phénicienne (3). Le P. Jalabert, quand il copia ce milliaire dans le jardin du Dr Rouvier à Beyrouth, avait déjà noté que les fragments NVS et NICVS antérieurs au martelage avaient appartenu à des textes différents (4).

---

(1) Impossible de songer à la distance de Béryte à Sidon pour le nombre de milles inscrit sur notre milliaire ; cette distance était de 30 milles (*Itin. d'Antonin*), de 29 (*Table de Peutinger*), de 28 (*Itin. de Bordeaux à Jérusalem*).

(2) Cf. Forbiger, *Handbuch der alten Geographie*, II, pp. 669, 670. — Ritter, Band VIII[4], p. 389.

(3) *Revue numismatique*, 1896, p. 390 ; cf. *Comptes rendus de l'Acad.*, 1896, p. 209.

(4) Voici la copie du P. Jalabert, laquelle confirme la lecture proposée par les éditeurs du *Corpus* (III, S., 14177[7]) :

dddd NNNN
FLVALCONSTANTINOMAXIMO
UICTORI
ACTRIUMFATORI
SEMPERAUG ET
FLCLCONSTANTINOET
FLIULCONSTANTIOET
FLIULCONSTANTEN

Je lis encore dans son carnet : « La face postérieure du milliaire garde, au-dessous du dernier mot de la seconde ligne, 2 débris d'inscriptions antérieures :

..... MAXIMO
NVS NICVS

A la liste des milliaires de cette voie, dressée par le *C. I. L.*, il convient d'ajouter, avec le milliaire du Ḡadir, celui de Heldua (1).

Nous avons déjà indiqué quels modes de numération y avaient cours. Sous Néron, Vespasien, Antonin, puis sous Constantin et ses fils, deux chiffres indiquent les milles à partir d'Antioche et avant la plus proche cité. Septime Sévère, en 198 après J.-C., c'est-à-dire après le sac d'Antioche et son humiliation devant Laodicée (2), postérieurement aussi à la division de la Syrie en deux provinces (3), supprime l'indication des distances par rapport à Antioche (*C. I. L.*, III, 205).

La route ne fut pas construite par les Romains. C'était le vieux chemin des conquérants assyriens, égyptiens et grecs, qui ont gravé leurs hauts faits sur les rochers du Lycus. Peut-être Néron ou plutôt son légat l'avait-

---

Au niveau de l'avant-dernière ligne, on lit encore, du même côté, AM.

La colonne a porté 3 inscriptions, car la gravure des deux débris NVS et NICVS est très différente; d'autre part, le début du mot terminé en NICVS aurait coupé le bas des lettres... NVS ». — En comparant, dans le milliaire du Ḡadir, la hauteur de la 3e ligne de l'inscription de Vespasien et de la 2e ligne de l'inscription de Néron, on pourrait songer à restituer ici: [VESPASIA]NVS et [GERMA]NICVS. Ce dernier fragment est écrit en « beaux et grands caractères ».

(1) Voici la liste du *C. I. L.* : III, 204: Constantin (et ses fils) ; peut-être numérotation à partir de Sidon; — III, 205: Septime Sévère et Caracalla (198); numérotation de Sidon à Tyr ou quelqu'autre ville méridionale ; — III, 206, 207: Caracalla; nouveau passage taillé dans les rochers du Lycus; — III, 208: Marc Aurèle; milles comptés depuis Antioche et avant Beyrouth; — III, 209, cf. p. 973, XXXIV: Constantin et ses fils; même numérotation avec la correction proposée plus haut, p. 342, n. 6 ; — III, S., 6728: Vaballathus Athenodorus ; — III, S., 14177[7], cf. *supra*, p. 343, n. 4.

Le milliaire d'Heldua (*Bull. Antiq.*, 1903, p. 192-193) date d'Hadrien. Noter seulement que le *C. I. L.*, III, p. 2316[6] parle de la route de Damas à Héliopolis-Ba'albek, à l'encontre de *Bull. Antiq.*, p. 193.

(2) Cf. O. Müller, *Antiquitates Antiochenae*, p. 97, n. 3 et 4; — Ceuleneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Sévère*, p. 80; 81, n. 1 ;—Goyau, *Chronologie*, année 195, p. 242, n. 3.

(3) D'après Marquardt, *Organisation de l'Empire romain*, t. II, p. 373-376, la division aurait eu lieu aux environs de l'an 194, sûrement avant 198. — Ceuleneer, *op. l.*, p. 245 et Wirth, *Quaestiones Severianae*, p. 11, la placent en 198. Cf. Goyau, *Chronologie*, an 194, p. 242, n. 3.

il restaurée après la 1re campagne de Corbulon contre Vologèse (1), dans le but de faciliter les concentrations de troupes en Asie Mineure ; peut-être aussi songeait-il à cette Judée où l'insurrection couvait depuis l'an 44 (2). En ce cas il eût été bien avisé : la route stratégique, dont les bornes portèrent bientôt après le nom de l'« Imperator Vespasianus », fut parcourue dans toute sa longueur par le légat, à la tête de deux légions ; il ne s'arrêta qu'à Ptolémais, où devaient se masser les forces considérables destinées à la répression (3).

(1) A la fin de 55, elle fut l'occasion de la 2e salutation impériale de Néron. Cf. Maynial, *Revue archéologique*, 1901², p. 170.

(2) Selon Mommsen, *Rœmische Geschichte*, V, p. 527, on placerait aussi exactement en 44 qu'en 66 le 1er éclat (Ausbruch) de l'insurrection.

(3) Josèphe, *B. J.*, III, 1, 3 ; 2, 4.

NOTE SUR L'EXPRESSION

צדק מן

EN HÉBREU BIBLIQUE

PAR LE P. JOSEPH NEYRAND, S. J.

Qui lirait en dehors du contexte Job 4^{17} :

האנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר

n'hésiterait peut-être pas à traduire, en prenant מן au sens comparatif : « L'homme est-il plus juste que Dieu, le mortel plus pur que son créateur? » — « Plerique sic reddunt », dit Rosenmüller (1) sur ce passage. C'est la traduction de la Vulgate :

« *Numquid homo Dei comparatione justificabitur, aut factore suo purior erit vir ?* »

C'est apparemment celle du Targum (2) :

אפשר דבר נש מאלהא יזכה אם מן דעבדיה ידכי גבר

---

(1) Rosenmüller, *Scholia in V.T.* — *Job*, p. 141.

(2) Peut-être peut-on entendre le premier מן au moins au sens du ܡܢ syriaque dans l'expression : ܙܟܝ ܡܢ « justificari ab aliquo » (P. Smith, col. 1120). Cf. Dalman, *Grammat. des jüd.-palaest. Aram.*, p. 228. — Un autre passage de Job, 25^4 :

ומה יצדק אנוש עם אל

a été rendu par le Syriaque :

ܘܡܢܐ ܢܙܟܐ ܒܪ ܐܢܫܐ ܥܡ ܐܠܗܐ

« Comment l'homme pourra-t-il être justifié par Dieu ? » De même, l'Arabe traduisant le Syriaque :

وكيف يستطيع الانسان ان يزكو من الله

C'est certainement aussi dans ce sens qu'il faut entendre la traduction syriaque de Job 4^{17} :

ܐܢܫ ܡܢ ܐܠܗ ܙܟܝ ܐܘ ܡܢ ܥܒܘܗܝ ܢܕܟܐ ܓܒܪܐ

rendue un peu largement par l'Arabe, mais au fond avec la même signification :

الانسان قدّام الله يزكو او من صانعه يخلص الرجل

(L'Arabe que nous citons ici et ailleurs est le texte imprimé dans la Polyglotte de Walton. On sait que, dans le livre de Job, ce texte traduit la version syriaque).

C'est aussi celle de Saadia (1) :

هل يزكو الانسان اكثر من الله او يطهر الرجل اكثر من صانعه

Par contre, les LXX traduisent : « l'homme sera-t-il juste (pur) en face de Dieu ? »

Τί γάρ ; μὴ καθαρὸς ἔσται βροτὸς ἐναντίον τοῦ Κυρίου ;
ἢ ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ἄμεμπτος ἀνήρ ; (2)

Si l'on examine attentivement le contexte, il faut avouer que cette acception : מן אלוה = ἐναντίον τοῦ Κυρίου est bien plus satisfaisante que l'acception purement comparative.

Et d'abord, comme le fait bien remarquer Dillmann (3) après Schultens (4), dire que Dieu est plus juste que l'homme, c'est exprimer une vérité de bon sens ; à la rigueur, Eliphaz pouvait la rappeler à Job ; mais, à coup sûr, il n'avait pas besoin pour s'en convaincre de la « vision nocturne », racontée avec tant de soin v.v. 12-17. Mais, d'après les trois amis, Job doit chercher dans sa conduite passée la raison de ses souffrances ; Job peut bien se croire juste ; cela ne prouve pas qu'il le soit devant Dieu. C'est là que mène la suite de l'argumentation d'Eliphaz si délicatement insinuante, et cela demande évidemment pour 4[17] l'interprétation des LXX : « L'homme est-il juste en face de Dieu, le mortel pur devant son créateur ?.... Vois : à ses serviteurs il ne se fie pas ; même à ses anges il impute la faute (5).... Combien plus ceux qui habitent des maisons de boue, dont le fondement est dans la poussière.»

---

(1) *Œuvres complètes* de R. Saadia (J. et H. Derenbourg et Mayer-Lambert) — *Job*, p. 20. — Par raison de clarté nous nous abstiendrons de citer l'arabe de Saadia en caractères hébraïques.

(2) La traduction des LXX pour la seconde partie du verset donnerait lieu à la conjecture : אממעשהו c'est-à-dire trois מ consécutifs au lieu de deux dans le groupe ; on pourrait aussi supposer la lecture : אם מעשהו, la double interrogation : הֲ....אִם étant souvent remplacée par הֲ....אוֹ, quand le מ de אם devrait être suivi d'un autre מ (G.K., 150ᵍ). Le ו du אוֹ serait tombé, et aurait été naturellement remplacé par le מ suivant.

(3) *Kurzgef. exeg. Handbuch zum A.T.* — *Hiob*, 4ᵉ Aufl., p. 38.

(4) ap. Rosenmüller, *l. c.* « Haec etiam citra oraculum constabant, credo. »

(5) Quels que soient le sens précis et l'étymologie de l'ἅπαξ תְּהִלָּה (v. 18) le sens général : « faute, erreur, péché » semble assez bien établi. — Cf. vers. : LXX : σκόλιον ; Σ : ματαιότητα — V. : *pravitatem*. — T. : עילא (pour עילתא ?).

Puis Eliphaz répond à Job, et cherche à suggérer à son ami qui souffre ce qu'il prétend être une plus juste appréciation de la souffrance. Mais Job ne s'est pas donné comme plus juste que Dieu ; il a seulement insinué par ses plaintes que Dieu ne le traitait pas selon ses mérites (1).

Du reste, cette idée que l'homme ne peut jamais se dire juste devant Dieu, est chère aux amis de Job. C'est leur argument final contre ses protestations d'innocence, et la conséquence naturelle de leur solution simpliste du problème du mal.

Job lui-même la rappellera 9^2 (2) :

אמנם ידעתי פיך ומה יצדק אנוש עם אל

Eliphaz y reviendra 15^{14} :

מה אנוש כי יזכה וכי יצדק ילוד אשה

Enfin, ce sera le dernier mot de Bildad 25^4 :

ומה יצדק אנוש עם אל ומה יזכה ילוד אשה

Et ainsi les discours des amis se cloront sur le premier argument d'Eliphaz :

« Comment l'homme sera-t-il juste auprès de Dieu (devant Dieu)? Comment sera-t-il pur l'enfant de la femme ? Vois : même la lune ne brille pas et les étoiles ne sont pas pures à ses yeux ; combien plus l'homme, un ver, et le mortel, un vermisseau ! »

L'analogie des passages cités avec 4^{17} est frappante (3); pour cette rai-

---

(1) En particulier à partir du v. 20. — Franz Delitzsch (*Bibl. Commentar über die poetischen Bücher des A. T.* — *Job*, p. 81), qui tient pour l'acception comparative du מן en ce passage, cite et adopte l'interprétation de Mercier : « justior sit oportet qui immerito affligitur quam qui immerito affligit ». Dans le cas particulier, l'injustice est donc du côté de Dieu, la justice du côté de Job : Job est plus juste que Dieu. Si l'on conserve au mot « juste » son acception ordinaire, l'explication paraît subtile et forcée. Ce n'est d'ailleurs pas le sens exact de la Vulgate dont se réclame Delitzsch : « Numquid homo Dei comparatione justificabitur ? »

(2) « Comment se justifier devant un juge si puissant et si redoutable ? » Voilà l'idée que Job développe dans ce chapitre ; le verset que nous citons sert, comme nous le verrons plus loin, à éclairer le sens de יצדק dans Job 4^{17}.

(3) La V. et les LXX ont pour 9^2 et 25^4 des traductions qui coïncident presque avec celles données pour 4^{17} :

son, comme pour celles données plus haut, Rosenmüller (1), Dillmann (2), Heiligstedt (3), Baethgen (4), Budde, (5), Duhm (6), Fried. Delitzsch (7), Hontheim (8) ont traduit ce dernier verset :

« L'homme est-il juste devant Dieu ? »

Que ce soit là le sens général du passage, c'est assez clair après tout ce que nous venons de dire. Mais peut-on, sans aller contre l'usage de la langue, et en partant d'une acception connue de מן, démontrer que צדק מן אלוה signifie : « être juste devant Dieu », ou bien alors faut-il s'appuyer sur l'analogie de 9^2 et de 25^4 pour rétablir עם au lieu de מן dans le texte, ou admettre au moins, comme le suggère Dillmann, que מן aurait pris ici la place de עם à cause du אם qui commence la seconde moitié du verset (9)?

V. 9^2 — *Vere scio quod ita sit et quod non justificetur homo compositus Deo ?*

25^4 — *Numquid justificari potest homo comparatus Deo ?*

LXX 9^2 — πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς παρὰ Κυρίῳ ;

25^4 — πῶς γὰρ ἔσται δίκαιος βροτὸς ἐναντι Κυρίου ;

(1) *L. c.*, p. 142 : « nostro loco justum et purum esse a Deo est talem ab eo reputari, haberi. »

(2) *L. c.*

(3) B. Heiligstedt, *Praeparation zum Buche Hiob*, p. 10.

(4) apud Kautzsch, *Die Heilige Schrift des A. T.*, p. 820.

(5) K. Budde, *Das Buch Hiob*, p. 19, dans le *Handkomm. zum A. T.* de Nowack.

(6) B. Duhm, *Das Buch Hiob*, p. 28, dans le *Kurzer Handcomm. zum A.T.* de Marti.

(7) Fried. Delitzsch, *Das Buch Hiob*, p. 17 et p. 143.

(8) J. Hontheim, S. J., *Das Buch Hiob*, p. 95 et p. 298.

(9) L'expression צדק עם elle-même est expliquée de diverses façons. Certains la traduisent : « avoir raison contre », y voient une idée de contention, de rivalité, et la comparent à des expressions comme Is. 3^{14} : יהוה במשפט יבוא עם זקני עמו — Job 9^{14} : אבחרה דברי עמו ; Job 14^{13} ראתי תביא במשפט עמך (Rosenmüller, *l. c.*, p. 142 ; Ewald, *Gramm.*, § 329). — D'autres admettent ici pour עם le sens de : « au jugement de ». — Cf. 1 Sam. 2^{26} : טוב גם עם יהוה גם עם אנשים ; cf. 2 Sam. 6^{22} — à rapprocher de certains passages de Job, v.g. 10^{13} : ידעתי כי זאת עמך ; 27^{11} : אשר עם שדי לא אכחד ; 15^9 : מה ידעת ולא נדע תבין ולא עמנו הוא où Driver traduit עם : « in one's consciousness » (*Dict.* Brown-Driver-Briggs, p. 768, col. 2).

M. Wolff (*ZDMG*, LIV, p. 8) cite יצדק עם (Job 9^2) avec l'expression arabe : الخضر معه وتد « à côté de lui, Al-Ḫiḍr est un piquet de tente » et y voit une sorte de rapprochement comparatif. Cela va d'autant mieux que עם en hébreu a souvent ce sens : « auprès de, à côté de », où l'on peut voir une comparaison latente. C'est par « bei » que le traduisent Franz Delitzsch sur 9^2, p. 125 *l. c.*, et Hontheim (*l. c.*, p. 306); cf. Dict. de Siegfried

On trouve 10 fois dans la Bible מן employé avec la racine צדק .

1°) 5 fois avec le verbe צדק :

Gn. 38[26] : ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני

Jer. 3[11] : צָדְקָה נפשה משבה ישראל מבגדה יהודה

Ez. 16[52] : גם אַתְּ שאי כלמתך אשר פללתְּ לאחותך בחטאתיך אשר התעבתְּ מהן תִּצְדַּקְנָ מִמֵּךְ

Job 4[17] : הֲאנוש מאלוה יצדק אם מעשהו יטהר גבר

Job 32[2] : באיוב חרה אפו על צַדְּקו נפשו מאלהים

2°) 1 fois avec צָדָק

Job 35[2] : אמרתְּ צִדְקי מאל

3°) 1 fois avec צִדְקָה

Is. 54[17] זאת נחלת עבדי יהוה וצדקתם מאתי

4°) 3 fois avec צַדִּיק

1 Sam. 24[18] ויאמר אל דוד צדיק אתה ממני

1 R. 2[32] אשר פגע בשני אנשים צדקים וטובים ממנו

Hab. 1[13] תחריש בבלע רשע צדיק ממנו

Laissant de côté le מאתי de Is. 54[17] qui marque évidemment l'origine, remarquons que le מן de 1 S. 24[17] et 1 R. 2[32] doit être pris au sens comparatif; de même aussi, très probablement, celui de Jer. 3[11] et Ez. 16[52] (1).

Il nous reste donc, en dehors de Job 4[18], quatre passages où l'on peut hésiter sur l'interprétation à donner à צדק מן ; ces passages sont : Gn. 38[26], Hab. 1[13], Job 32[2], Job 35[2].

De ces quatre passages, ceux qui se rapprochent le plus de Job 4[17] sont Job 32[2] et Job 35[2].

---

et Stade (p. 614, col. 2, art. צדק). Dillmann (*l. c.*, p. 76) admet que Job, dans 9[2], joue sur les deux sens : « comment l'homme sera-t-il juste devant Dieu ? » et « comment l'homme aura-t-il raison contre Dieu ? » (Voir le *Dict.* de Brown-Driver-Briggs, art. עם 1c et 4b et Ges.-Buhl, 14[e] éd., p. 542, col. 2).

(1) Dans ce passage, il faut peut-être ponctuer וַתְּצַדְּקִין avec Cornill d'après LXX : καὶ ἐδικαίωσας αὐτὰς ὑπὲρ σεαυτήν. Le sens serait alors à peu près identique à celui de Jer. 3[11].

Dans Job 32[2] :

בְּאִיּוֹב חָרָה אַפּוֹ עַל צַדְּקוֹ נַפְשׁוֹ מֵאֱלֹהִים

le מן de מֵאֱלֹהִים a été compris de diverses façons.

Les LXX et la Vulgate traduisent : « devant Dieu » :

LXX διότι ἀπέφηνεν ἑαυτὸν δίκαιον ἐναντίον Κυρίου.

V. *eo quod justum se esse diceret coram Deo.*

Le Targum (?), le Syriaque (et l'Arabe dans Walton), et Saadia y y voient une comparaison :

T. מטול זכאותיה נפשיה מן אלהא

P. [illegible]

Ar. حين برّر نفسه اكثر من الله

Saad. على ما زكّى نفسه اكثر من ربّه

L'acception comparative a pour elle l'analogie de Jer. 3[11] :

צַדְּקָה נַפְשָׁה מְשֻׁבָה יִשְׂרָאֵל מִבָּגָדָה יְהוּדָה

où l'expression est matériellement la même, et où il s'agit évidemment d'une comparaison entre le crime de Juda et celui d'Israël (1).

Elihu dit dans le même sens 34[17] :

וְאַם צַדִּיק כַּבִּיר תַּרְשִׁיעַ

Qu'il y ait là une comparaison entre la justice de Job et celle de Dieu, comme le comprennent Rosenmüller (2) et Franz Delitzsch (3), cela semble assez difficile à admettre sans jouer sur le mot « justice » (4) ; ce mot ne se dit pas dans le même sens de Dieu et des créatures. Cette difficulté n'existe plus, si l'on voit dans le texte, non plus la comparaison de deux justices prises absolument, mais la comparaison des droits actuels des deux parties dans un procès. C'est ainsi que l'entend Budde : « weil er sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach » (5).

(1) Le piel צדק se trouve encore employé (Ez. 16[51-52]) dans un sens analogue à celui de Jer. 3[11] : « faire paraître juste ». Nous rencontrons encore une fois cette forme dans les discours d'Elihu (33[32]) avec le sens de « justifier, donner raison à ». Le hiph. הַצְדִּיק (Job 27[5]) a le sens de : « donner raison à ».

(2) *L. c.*, p. 779 ; cf. Duhm, *l. c.*, p. 153.

(3) *L. c.*, p. 426.

(4) Dillmann, *l. c.*, p. 279.

(5) *L. c.*, p. 188 : Genau wie hier mit נַפְשָׁהּ und מִן Jer 3[11]..... So liegt auch hier am nächsten : « weil er sich für gerecht erklärte im Vergleich mit Gott », « sich selbst Gott gegenüber das Recht zusprach ». Dass Hiob dies tut beweist 31[35-37], 27[2] u.s.w. Weniger

Certains auteurs cependant préfèrent suivre les LXX et la Vulgate et traduisent מֵאֱלֹהִים par « devant Dieu » (1). Ils allèguent naturellement l'analogie de 4^{17}, 9^{2}, 25^{4}.

Remarquons en passant—nous y reviendrons plus tard —qu'avec l'explication de Budde on arrive au fond au même sens. Dans le cas de Job, avoir droit contre Dieu, c'est être juste aux yeux de Dieu ; dans le procès que Job plaide contre Dieu, c'est son innocence qu'il revendique. Mais, si le sens général est le même, la signification rigoureuse et précise du מִן sera bien différente dans les deux cas. Comment reconnaître l'acception comparative de cette particule, si l'on traduit מאלהים « devant Dieu », c'est-à-dire « aux yeux, au jugement de Dieu » ?

Le dernier passage de Job où l'on trouve la racine צדק employée avec מִן est 35^{2} :

הֲזאת חשבת למשפט אמרת צִדְקִי מֵאֵל: כי תאמר....וג'

Les LXX sont fidèles à leur traduction : « devant Dieu » :

σὺ τίς εἶ ὅτι εἶπας Δίκαιός εἰμι ἔναντι Κυρίου.

La Vulgate a le sens comparatif:

.... *ut diceres* : *justior sum Deo.*

De même le Targum, le Syriaque (avec l'Arabe) et Saadia :

T.	(2) מללתא דכיית מן אלהא
P.	(3) ܘܐܡܪܬ ܕܐܙܕܩܬ ܡܢ ܐܠܗܐ
Ar.	قلتَ اني ابرّ من الله
Saad.	تقول انا اعدل من الطالق

---

gut ist « weil er sich vor Gott (wie 4^{17}) erklärte. — On pourrait peut-être comprendre dans ce sens la traduction de Baethgen dans Kautzsch (*H. S.*, p. 844) : « weil er sich Gott gegenüber fur gerecht hielt ».

(1) Dillmann, p. 279 ; Heiligstedt, p. 110 ; Fried. Del., p. 99. — Hontheim (p. 236) y voit une construction prégnante : מֵאֱלֹהִים = von Gott weg. L'expression complète serait : « weil er sich das Recht zusprach indem er Gott dessen Recht nahm », cf. 27^{2}. L'explication est un peu forcée.

(2) Pourrait être entendu dans un autre sens, comme le Targum de 4^{17}. Cf. p. 346, n. 2.

(3) Même remarque à faire que sur le Targum. L'Arabe a vu dans le Syriaque le sens comparatif.

La construction est lourde et pénible. Fried. Delitzsch propose de lire pour אמרתָ צדקי מאל soit אמרתָ תצדק מאל (1), soit אֱמֹר תצדק מאל (2). Il serait plus simple d'adopter la conjecture de Olshausen : צדקתי pour צדקי. C'est ce que semblent avoir traduit toutes les versions anciennes (LXX : Δίκαιός εἰμι...; V. : *justior sum*..; T. דכויית; P. : ; Ar. : ; Saad. : اعدل من). Le passage se rapprocherait alors beaucoup de 4[17]. La correction n'est d'ailleurs pas indispensable.— Les modernes s'en tiennent généralement au texte massorétique et gardent צִדְקִי en donnant au verbe אמר le sens de : « nommer »(3). Quoi qu'il en soit d'ailleurs, la correction allège la construction grammaticale sans rien changer au sens.

Il semble d'abord bien difficile de voir dans צדקי מאל une expression prégnante pour צדקי מִצִּדְקָךְ אל, où l'on donnerait à מִן un sens purement comparatif. Car alors il faudrait traduire avec Rosenmüller et Franz Delitzsch (4) : « ma justice est plus grande que celle de Dieu », ce qui est peu admissible.

Mais on peut admettre (comme Budde l'admettait pour 32[2]) qu'il s'agit ici de la comparaison des droits actuels de Dieu et de Job dans le procès et traduire צדקי מאל « mon droit contre Dieu » (5).

Beaucoup de commentateurs traduisent מֵאֵל par « devant Dieu » comme dans 4[17]. צִדְקִי מֵאֵל signifie alors : « ma justice devant Dieu », ce qui donne au passage un sens satisfaisant (6).

Ces deux dernières explications vont bien à la suite des idées, mais il est évident que la signification de מן dans le passage est très différente selon que l'on adopte l'une ou l'autre.

---

(1) *L. c.*, p. 134.

(2) *L. c.*, p. 173.

(3) Ce sens est rare au qal (cf. Is. 5[20] : הוי האמרים לרע טוב ולטוב רע, cf. Eccl.2[2]). Il se trouve plus souvent au passif avec le niphal : Is. 4[3] : והנותר בירושלם קדוש יֵאָמֵר לו.

(4) Rosenmüller (*l. c.*, p. 849) « justitia mea est prae Deo i. e. major quam Dei, justior sum Deo ». — Même explication dans Franz Delitzsch (p. 464) « justitia mea est prae Deo (prae divina) » ; cf. Heiligstedt, *l. c.*, p. 123.

(5) Duhm (p. 168) : « Nennst es : mein Recht Gegen Gott ? »

(6) Dillmann (p. 300), Hontheim (p. 246 et 351), Budde (p. 210), Baethgen (dans Kautzsch, *H.S.*, p. 847), Fried. Delitzsch (p. 173) traduisent : « seitens ».

En dehors de ces passages de Job, nous ne trouvons que deux fois dans la Bible la racine צדק employée avec מן, avec un sens discutable.

Et d'abord Hab. 1[13] :

לָמָּה ...תחריש בבלע רשע צַדִּיק מִמֶּנּוּ

Les LXX, la Pešitto et l'Arabe suppriment le מִמֶּנּוּ , ce qui enlève du même coup toute difficulté:

LXX (παρασιωπήσῃ) ἐν τῷ καταπίνειν ἀσεβῆ τὸν δίκαιον.

P. ܘܫܬܩܬ ܐܝܟ ܕܒܠܥ ܥܘܠܐ ܠܙܕܝܩܐ

Ar. وتسكت عند ما يبتلع المنافق البارّ (1)

La Vulg., le T., les Hexaples grecs rendent le comparatif:

V. *taces, devorante impio justiorem se.*

T. את יהב ארכא לרשיעיא ומסלעמין לדטבין מנהון

A. Σ. Θ. Παρασιωπᾷς καταπίνοντος ἀσεβοῦς τὸν δικαιότερον αὐτοῦ.

L'acception comparative simple de צַדִּיק מִמֶּנּוּ est possible. Elle a été adoptée par Rosenmüller (2), Keil (3) et Nowack (4) qui traduisent : « pourquoi .... te tais-tu lorsque le méchant dévore celui qui est plus juste que lui ? »

L'expression est naïve ; on attendrait plutôt ici l'opposition radicale du צַדִּיק au רָשָׁע, bien plus conforme à l'usage biblique que cette sorte de comparaison en degrés de justice entre le méchant et sa victime.

Alors, si l'on tient à conserver, malgré les LXX et le Syriaque, מִמֶּנּוּ dans le texte, il est plus naturel d'adopter la traduction de Marti (5) : « Schweigst, wenn der Gottlose verschlingt Den, der im Recht ist gegen ihn » (celui qui est dans son droit contre lui).

Il serait naturellement beaucoup moins satisfaisant pour le sens de tout le passage, de traduire צַדִּיק מִמֶּנּוּ : « celui qui est juste devant lui, à ses yeux ».

---

(1) L'Arabe de la Polyglotte de Walton semble ici traduire les LXX.

(2) *L. c.*, VII[e] partie, vol. 3 : *Prophetae minores*, p. 356.

(3) Keil et Delitzsch, *Bibl. Comm. über das A. T.* —12 *Kleine Proph.* (Keil), p. 416.

(4) Nowack, dans son *Handkomm.* — *Die kleinen Proph.*, p. 280.

(5) Marti, dans son *Handcomm.* — *Dodekapropheton*, p. 335. Guthe, dans Kautsch *H. S.*, p. 667, a la même traduction : «.... schweigst (dazu), wenn der Gottlose den, der im Rechte gegen ihn ist, zu Grunde richtet ? ».

Le dernier passage que nous ayons à étudier est Gn. 38^{26} :

ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני

Apprenant que Thamar a conçu, Juda ordonne de la punir ; Thamar envoie alors à son beau-père les gages qu'elle en a reçus : le sceau, les cordons et le bâton ; Juda les reconnaît et dit : צָדְקָה מִמֶּנִּי.

Là encore il faut avouer avec Dillmann (1) qu'il est difficile de traduire par le simple comparatif : « elle est plus juste que moi ». Au contraire, « elle a droit contre moi » donne un sens excellent (2), et c'est cette nuance particulière de comparaison entre les droits actuels de Thamar et ceux de Juda que semblent avoir bien rendue les LXX :

Δεδικαίωται Θαμὰρ ἢ ἐγώ (3).

« Elle est juste devant moi ; elle a droit à mes yeux » irait moins bien au contexte.

En résumé, dans aucun des cinq passages que nous avons étudiés, l'acception simplement comparative de צדק מן, « être plus juste que » ne donne un sens satisfaisant. Dans les trois passages de Job et dans Gn. 38^{26}, elle ne cadre pas avec le contexte. Enfin, dans Hab. 1^{13}, où elle serait à la rigueur possible, il semble qu'il faille adopter une traduction meilleure.

D'autre part, traduire צדק־מן פ׳ par « être juste devant quelqu'un, aux yeux de quelqu'un » est séduisant au premier abord, car cette traduction cadre parfaitement avec le contexte de Job 4^{17} et Job 35^{2}. Mais, comme nous l'avons vu, il n'en va pas de même pour Hab. 1^{13} et pour Gn. 38^{26}.

---

(1) Dillmann, *Die Genesis*, 6e éd., p. 401, dans *Kurzgef. Handbuch zum A. T.*

(2) C'est ainsi que traduisent Dillmann (*l. c.*), Gunkel (*Genèse* dans le *Handkomm.* de Nowack, p. 368) et Kautzsch (*Die H. S. des A. T.*, p. 40).

(3) La V. donne « *justior me est* » que Rosenmüller (*Schol. in Genesin*, p. 590) explique par : « justiorem causam habet ». La P. donne aussi le comparatif : ܙܕܩܐ ܗܝ ܡܢܝ. Le T. arrête la phrase à צְדָקָה ; il fait rapporter le מִמֶּנִּי à un adjectif sous-entendu (מעדיא en araméen) qu'il ajoute à sa traduction : זכאה מני מעדיא : « elle est innocente ; c'est de moi qu'elle a conçu ». L'Arabe (qui ici traduit l'Hébreu) a le même sens, mais voit dans צדק la signification de l'arabe صدق se rapportant à la vérité, non à la justice قد صدقت ذلك منّي : « elle a dit vrai ; cela est de moi ». Le Samaritain a le même contresens que l'Arabe, mais traduit le comparatif : קשיטה מני « veracior me est ».

Et, même pour Job 32², on peut se demander si cette traduction donne un sens bien exact. Car, ce qu'Elihu va reprocher à Job, ce n'est pas de se donner devant Dieu une justice que Dieu ne lui reconnaît pas, — c'était la position des trois amis dans le débat, — mais plutôt l'âpreté avec laquelle il revendique contre Dieu ce qu'il prétend être son droit. Mais alors, on est porté à rendre על צדקו נפשו מאלהים non pas : « parce qu'il se déclarait juste devant Dieu », mais « parce qu'il se donnait droit contre Dieu ».

On pourrait à la rigueur répartir nos cinq textes en deux groupes : d'un côté, Gn. 38²⁶, Hab. 1¹³, Job 32² où le מִן a une nuance comparative ; de l'autre, Job 4¹⁷ et Job 35² où צדק מן פ signifierait: «être juste devant».

Mais ce dernier sens est-il bien dans l'usage de la langue ? « Devant quelqu'un, aux yeux de quelqu'un » se dit généralement en hébreu : לפני פ, בעיני פ ou encore עם comme Job 9², 25⁴. (1) En partant de quelqu'un des sens bien attestés de מן peut-on arriver à ce sens particulier ?

Gesenius-Kautzsch, laissant de côté Hab. 1¹³ et Job 35², pour lesquels il admet apparemment le sens comparatif, rejette ce même sens comparatif dans les trois autres passages : dans Gn. 38²⁶, (où il traduit צָדְקָה מִמֶּנִּי par : « sie ist mir gegenüber in ihrem Recht »), dans Job 4¹⁷ et dans Job 32². Pour lui, l'expression צדק מן exprime non pas une comparaison, mais le rapport d'une personne à une autre, et ainsi le מִן de ces passages semble se rattacher de loin au מִן d'origine (2).

C'est au מִן d'origine aussi que le ramène Driver (3); après avoir cité de ce מן d'origine un grand nombre d'exemples dont nous ne retiendrons que les plus topiques ,

Juges 14⁴	ואביו ואמו לא ידעו כי מיהוה היא
2 Sam. 3³⁷	וַיֵּדְעוּ כל העם.....כי לא היתה מהמלך להמית את אבנר
1 R. 2¹⁵	כי מיהוה היתה לו
Is. 30¹	הוי בנים סוררים נאם יהוה לַעשות עצה ולא מִנִּי
Hos. 8⁴	הם המליכו ולא ממני

(1) Sur ces passages, voir p. 349, n. 9.

(2) « Wird durch die Wendung צדק מן nicht eine Vergleichung, sondern nur ein Verhältnis einer Person zur andern ausgedrückt » (G.-K., *Hebr. Gr.*, 27ᵉ éd., p. 436, n. 4, § 133b).

(3) Brown-Driver-Briggs, Dictionnaire, p. 579, 2 col., art. מִן. 2. d.

Ps. 62[3]	אך אל אלהים דומיה נפשי ממנו ישועתי
Ps. 62[6]	אך לַאלהים דומי נפשי כי ממנו תקותי
Prov. 16[1]	ומיהוה מענה לשון
Prov. 20[24]	מיהוה מצעדי גבר
Job 6[25]	ומה יוכיח הוכח מִכֶּם
2 Chron. 22[7]	ומאלהים היתה תבוסת אחזיהו
2 Chron. 25[20]	ולא שמע אמציהו כי מהאלהים היא

il donne quelques passages, — rares, dit-il,— où d'après lui le מן se réfère à l'auteur d'un jugement (1).

Les voici :

Num. 32[22] וְהִייתם נְקִיִם מיהוה ומישראל (2)

où il traduit מן : « at the hands of, in the judgment of ».

Job 4[17]

Jerem. 51[5] : כִּי אַרְצָם מלאה אשם מִקְדוש ישראל . (3)

et il compare à ces exemples l'expression חלילה לי מיהוה (4).

---

(1) Par contre, dans le même dictionnaire, à l'article צדק (p. 842) Briggs admet le sens comparatif de מן pour Gn. 38[26] et Job 32[2], peut-être même pour Job 4[17].

(2) Cf. Jug. 15[3]: נְקִיתִי הפעם מפלשתים. Ce sont les deux seuls exemples d'un mot de la racine נקה employé avec מן suivi d'un nom de personne. Dans les deux cas, l'expression a le sens bien clair : « être quitte envers ». Ce sens même a pu déterminer l'emploi de מן, comme aussi l'analogie de la construction נקי מן, נְקָה מן, où מן est suivi d'un nom abstrait ou de chose : משבועה , מדמים , מעון etc. (en tout 11 fois dans la Bible).

(3) Ce texte est obscur ; on traduit souvent מִקְדוש יי par : « au jugement du Saint d'Israël, devant le Saint d'Israël » (Giesebrecht, dans Nowack, p. 255 : nach dem Urtheil, vor). — Rothstein, dans Kautzsch *H. S.*, p. 559 : gegen ; — Keil (*l. c.*, *Jérémie*, p. 515) et Rosenmüller (*l. c.*, p. 405 *in Jerem.*) y voient un sens plus marqué d'origine, de cause. Keil explique le מן par « wegen », et commente ainsi qu'il suit : « parce qu'ils n'ont pas reconnu Jahvé comme le Saint d'Israël ». Parmi les versions anciennes, le Syriaque traduit « devant », les LXX, la Vulgate et le Targum indiquent plus vaguement l'origine :

LXX ὅτι ἡ γῆ αὐτῶν ἐπλήσθη ἀδικίας ἀπὸ τῶν ἁγίων Ἰσραήλ.

V..... *repleta est delicto a Sancto Israel.*

P. ... ...

T. .... ממימר קדישא דישראל....

(4) L'expression חלילה לי מאלהים , חלילה לי מיהוה se trouve quatre fois dans la Bible :

Le dictionnaire Siegfried-Stade admet pour Gn. 38[26] pour Job 4[17] et 32[3] le sens comparatif de מן (1). Mais il admet aussi que, dans certains cas, מן est l'équivalent de לפני (2) ; dans ce sens, il cite Jer. 51[5], Num. 32[22], auxquels il ajoute Zach. 8[10] :

ולירוצא ולבא אין שלום מן הַצָּר (3)

Gesenius-Buhl admet que la signification de מן : « du côté de, de la part de » a développé celle de « devant » (לפני) (4), par exemple : נקי מן, Num. 32[22] ; צדק מן, Job 4[17], 35[2] ; אשם מן « faute devant Dieu », Jer. 51[5].

---

1 Sam. 24[7] : ויאמר לאנשיו חלילה לי מיהוה אם אעשה את הדבר הזה

1 Sam. 26[11] : חלילה לי מיהוה מִשְׁלֹח ידי במשיח יהוה

1 R. 21[3] : ויאמר נבות אל אחאב חלילה לי מיהוה מִתִּתִּי את נחלת אבתי לך

1 Chr. 11[19] : ויאמר חלילה לי מאלהי מעשות זאת

1 Sam. 24[7] et 1 Sam. 26[11] ont été traduits par les LXX : μηδαμῶς μοι παρὰ Κυρίου — 1 R. 21[3] : Μὴ γένοιτό μοι παρὰ Θεοῦ—1 Chr. 11[19] : Ἱλεώς μοι ὁ Θεός. Or, le passage parallèle à 1 Chr. 11[19] qui est 2 Sam. 23[17] : ויאמר חלילה לי יהוה מֵעֲשׂתי זאת est rendu de la même façon : Ἱλεώς μοι Κύριε, ce qui porte à lire מיהוה, au lieu de יהוה, dans ce texte comme le font plusieurs éditions anciennes (voir Ginsburg, *in loco*).—2 Sam. 23[17] serait donc un cinquième texte à ajouter à notre liste. Nous n'en dirons pas autant de Jos. 22[29] : חלילה לנו מֵמֶּנּוּ למרד ביהוה, où, d'après certains auteurs, מֵמֶּנּוּ doit être corrigé en מיהוה. Nous croyons plutôt avec Dillmann (*Josue*, p. 580), que ce מֵמֶּנּוּ est un neutre expliqué et développé par le לְמָרֹד qui suit. Vraisemblablement, comme le remarque Kœnig (*Lehrg.*, 3, § 355), le מן de חלילה לי מיהוה , ח׳ לי מאלהים doit être attribué à l'influence analogique du מן qui accompagne חלילה devant un nom commun ou un infinitif et qui renferme une idée d'éloignement, de privation : Gn. 44[7] et [17] ; Jos. 22[29], 24[16] ; 1 Sam. 12[23], 26[11] ; 2 Sam. 23[17] ; 1 R. 21[3] ; Job 34[10] ; 1 Chr. 11[19].

(1) Siegf. - Stade, 356, col. 2.

(2) *Ibid.*, 614, col. 2.

(3) Versions : LXX : οὐκ ἔσται εἰρήνη ἀπὸ τῆς θλίψεως ;—V. : neque eunti erat pax prae tribulatione ; — P. : ולמפקיא ולעליא ; — T. ; לית שלמא מן מעיקא. Mais on peut se demander si vraiment le מִן a ici le même sens que dans Jer. 51[5] et Num. 32[22]. On serait tenté plutôt d'y voir une nuance de privation, d'éloignement. Cf. Job 3[19] : ועבד חפשי מאדניו. Et cette impression se fortifie, si l'on rapproche le passage en question du seul autre passage où un mot de racine שלם se trouve employé avec מן (pour l'emploi de cette racine avec מֵעִם, voir plus loin p. 362). Ce passage est Job 21[9] : בתיהם שלום מפחד. Il est évident d'ailleurs que, dans le cas de Zach. 8[10], l'explication de מִן au sens de « au jugement de » ne vaut pas.

(4) Ges.-Buhl, *Hebr. Handwœrterbuch*, 14[te] Aufl., p. 392, col. 2, art. מן.

A ces passages il compare deux autres passages tirés de Ben Sirah (1):

3[18] : מעם נפשך מכל גדולת עולם ולפני אל חמצא רחמים

10[7] : שנוא לאדון ואנשים גאוה ומשניהם מעל עשק

Mais il admet le sens comparatif de מן dans Gn. 38[26] qu'il traduit : « sie hat mehr Recht mir gegenüber » (2).

En résumé, les seuls passages de la Bible que l'on allègue pour traduire צדק מפ « être plus juste que quelqu'un » et expliquer ce מן par le מן d'origine, sont Jér. 51[5], Num. 32[22] et la formule חלילה לי מיהוה (3). Nous avons dit ce qu'il fallait penser de Zach. 8[10] (p. 358, n. 3).

Or, Jer. 51[5] est fort obscur (p. 357, n. 3), et, dans le נקי מן de Num. 32[22], comme dans l'expression חלילה לי מיהוה, le מן semble être attiré par la construction particulière de נקי (p. 357, n. 2) et de חלילה (p. 357, n. 4).

Toute cette explication repose donc sur un fondement bien faible. On trouve מעם, il est vrai, employé précisément au sens attribué à מן dans 4[17].

מעם indique souvent l'origine: « de la part de » :

1 R. 2[33] ולזרעו ולביתו ולכסאו יהיה שלום עד עולם מעם יהוה

1 R. 12[15] כי היתה סבה מעם יהוה למען הקים את דברו

2 Chr. 10[15] (כי היתה נסבה מעם האלהים למען הקים יהוה את דברו

Ruth 2[12] ותהי משכרתך שלמה מעם יהוה אלהי ישראל

Mais dans certains passages מעם se refère à l'auteur d'un jugement :

2 Sam. 3[28] ויאמר נקי אנכי וממלכתי מעם יהוה עד עולם מדמי אבנר בן נר

Job 34[33] הֵמֵעִמְּךָ יְשַׁלְּמֶנָּה

« Est-ce sur ton avis qu'il va rétribuer ? »

Seulement, si l'on songe à l'emploi de עִם dans plusieurs passages de Job :

---

(1) Ces deux passages ne sont pas non plus très clairs. Les LXX ont pour 3[18] : ὅσῳ μέγας εἶ, τοσούτῳ ταπεινοῦ σεαυτόν, καὶ ἔναντι Κυρίου εὑρήσεις χάριν ; et la Vulgate : « quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam ». — Pour 10[7], les LXX ont : μισητὴ ἔναντι Κυρίου καὶ ἀνθρώπων ὑπερηφανία, καὶ ἐξ ἀμφοτέρων πλημμελήσει ἄδικα et la Vulgate : « odibilis coram Deo est et hominibus superbia : et exsecrabilis omnis iniquitas gentium ».

(2) G.-B., p. 615.

(3) Ainsi aussi Olof Molin, *Om Prepositionem* מן *i Bibelhebreiskan*. Upsala, p. 39. — Il rapporte le מן de Job 4[17] à « auctor judicii » et le rapproche de l'expression חלילה לי מיהוה.

9^{35} אדברה ולא איראנו כי לא כן אנכי עמדי. Cf. 10^{13}, 23^{10} 27^{11}, (voir p. 349, n. 9).

on peut se demander si le sens de « jugement » ne serait pas précisément inclus dans עִם, alors que celui d'origine le serait dans מִן, ce qui couperait court à l'argument d'analogie.

Enfin, si le מן indiquant l'origine d'un jugement existait réellement en hébreu dans l'expression צדק מן, on aurait chance de retrouver ce même emploi avec quelques autres racines qui ont un sens voisin de celui de צדק comme, par exemple, קדש, נקה, ישר, טוב, טהר, חפץ, זקק, זכך, זכה, ברר, תמם, שלם. En effet, pourquoi n'aurait-on pas dit au moins quelquefois avec מן : « innocent au jugement de Dieu, pur au jugement de Dieu, bon au jugement de Dieu, droit au jugement de Dieu, parfait au jugement de Dieu, saint au jugement de Dieu », tout comme on disait : « juste au jugement de Dieu » ? A coup sûr les occasions de cet emploi de מִן ne manquaient pas. Or, on ne le rencontre avec aucune de ces racines.

Le seul endroit où la racine ברר se trouve employée avec מִן est Ez. 20^{38} : וְבָרוֹתִי מִכֶּם הַמֹּרְדִים : « Je séparerai de vous les rebelles ». Il est évident que cet emploi de מן n'a rien à voir avec celui que nous discutons.

On ne trouve pas d'exemple de זכה avec מן. On trouve une fois la racine זכך employée avec מן, mais au sens comparatif : Thr. 4^{7} :

זכו נזיריה משלג « ses princes sont plus brillants (plus purs) que neige ».

Mais « être pur devant quelqu'un » se dit זכך בעיני פ :

Prov. 16^{2}	כל דרכי איש זך בעיניו
Job 15^{15}	ושמים לא־זכו־בעיניו
Job 25^{5}	וכוכבים לא זכו בעיניו

On ne trouve ni זקק ni חפץ employés avec מן. — La racine טהר est employée 20 fois avec מן (1) ; alors elle signifie généralement : « pur de, purifié de, purifier de ».

Une fois, le מן est causal ou d'origine : Dt. 23^{11} :

איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה

(1) Lev. 12^{7}, $14^{7.19}$, $15^{13.28}$, $16^{19.30}$; Dt. 23^{11} ; Jos. 22^{17} ; Jer. 33^{8} ; Ez. 24^{13} ; $36^{25.33}$; Hab. 1^{13} ; Ps. 51^{4} ; Prov. 20^{9} ; Job 4^{17} ; Neh. 13^{30} ; 2 Chr. 34^{3}. — Dans Job 14^{4} : מי־יתן טהור־משמא le מן dépend de יתן, non de טהור.

Une fois il signifie « trop pour » par une dérivation connue du sens comparatif :

Hab. 1^{13} טהור עינים מראות רע

Une seule fois il pourrait signifier : « au jugement de », mais c'est précisément le passage que nous discutons, Job 4^{17} :

(1) אם מעשהו יטהר גבר

La racine טוב est employée 69 fois (2) avec מן, mais toujours au sens comparatif (sauf Prov. 25^{25}).

On trouve une fois ישר employé avec מן, Mich. 7^{4}:

טובם כחדק. ישר ממסוכה

où le מִן pourrait être comparatif, mais où il est préférable de lire ישרם כמסוכה à cause du parallélisme ;—« Droit devant Dieu, au jugement de Dieu », expression fréquente dans la Bible, se dit ישר בעיני אלהים (3) (particulièrement « faire ce qui est droit au jugement de Dieu »).

La racine נקה est employée 13 fois (4) avec מן soit à l'état d'adjectif, נָקִי, soit comme verbe נִקָּה niphal et piel. Comme nous l'avons vu (p. 357, n. 2), elle est employée deux fois avec מן suivi d'un nom de personne : Jug. 15^{3} ; Num. 32^{22}. Employée avec un abstrait ou un nom de chose : דמים, פשע,

---

(1) Les deux מן, dans les deux parties du verset, employés avec deux verbes dont le sens est très voisin doivent être expliqués de la même façon. La construction de la première partie du verset aura entraîné celle de la seconde par analogie.

(2) Ex. 14^{12} ; Dt. 30^{5} ; Jud. 8^{2}, 11^{25}, 15^{2} ; 1 Sam. 1^{8}, 9^{2}, $15^{22.28}$; 2 Sam. 17^{14} ; 1 R. 1^{47}, 2^{32}, 19^{4}, 21^{2} ; 2 R. 5^{12} ; Is. 56^{5} ; Ez. 36^{11} ; Am. 6^{2} ; Jon. $4^{3.8}$; Nah. 3^{8} ; Ps. 37^{16}, 63^{4}, 69^{32}, 84^{4}, $118^{8.9}$; Prov. 3^{14}, $8^{11.19}$, 12^{9}, $15^{16.17}$, $16^{8.16.19.32}$, 17^{1}, $19^{1.22}$, $21^{9.19}$, $25^{7.24.25}$, 27^{10}, 28^{6} ; Ruth. 3^{10}, 4^{15} ; Thr. 4^{9} ; Eccl. 3^{22}, $4^{3.6.9.13}$, 5^{4}, $6^{3.9}$, $7^{1.2.3.5.8.10}$, $9^{4.16.18}$; Esth. 1^{19} ; 2 Chr. 21^{13}. — Dans Prov. 25^{25} le מן est indépendant de טובה.

(3) Ex. 15^{26} ; Num. 23^{27} ; Dt. 6^{18}, $12^{8.25.28}$, 21^{9} ; Jos. 9^{25} ; Jud. $14^{3.7}$, 17^{6}, 21^{25} ; 1 Sam. $18^{20.26}$, 29^{6} ; 2 S. 17^{4}, 19^{7} ; 1 R. 9^{12}, $11^{33.38}$, 14^{8}, $15^{5.11}$, 22^{43} ; 2 R. 10^{30}, 12^{3}, 14^{3}, $15^{3.34}$, 16^{2}, 18^{3}, 22^{2} ; Jer. 18^{4}, 26^{13},(14) 27^{5}, 34^{15}, $40^{4.5}$; Prov. 12^{15}, 21^{3} ; 1 Chr. 18^{4} ; 2 Chr. 14^{1}, 20^{32}, 24^{2}, 25^{2}, 26^{4}, 27^{2}, 29^{2}, 30^{4}, 34^{2}. — Dans 2 R. 10^{3} : וראיתם הטוב והישר מבני אדניכם, le מן dépend de ראיתם : « et voyez (choisissez) parmi les fils de votre maître celui qui est bon et droit ».

Enfin remarquer ישר avec עם : « devant » 1 R. 3^{6} : כאשר הלך לפניך באמת ובצדקה וביושרת לבב עמך. De même avec לפני, 2 Chr. 31^{20}.

(4) Gn. $24^{8.41.41}$; Num. $5^{19.31}$, 32^{22} ; Jos. $2^{17.20}$; Jud. 15^{3} ; 2 Sam. 3^{28} ; Ps. $19^{13.14}$; Job 10^{14}. Sur 2 Sam. 3^{28}, cf. p. 359.

שבועה ....אלה, עון, elle signifie « être purifié, lavé, innocenté de.... », ou les mêmes sens à l'actif.

Ni avec le verbe קדש, ni avec l'adjectif קדוש on ne trouve מן employé dans un sens qui permettrait d'expliquer Job 4^{17} par le מן d'origine (1).

קדש Lev. 16^{19} signifie : « purifier de » ; il est employé avec le piel de טהר :

וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל

Quant à Ezech. 48^{11} :

לכהנים הַמְקֻדָּשׁ מבני צדוק

il faut lire ce texte :

לכהנים המקדשם בני צדוק

La racine שלם est employée deux fois avec מִן (Job 21^{9} ; Zach. 8^{10}). Nous avons dit ailleurs comment il fallait interpréter ces passages (p. 358, n. 3). Elle est employée 2 fois avec מֵעִם (1 R. 2^{33} ; Ruth 2^{12}, — voir p. 358 et 359) ; une fois avec מפני (Ps. 38^{4}) : אין שלום בעצמי מפני חטאתי.

תמם employé avec מן signifie généralement : « disparaître complètement de » : Gn. 47^{15} : ויתם הכסף מארץ מצרים ; — employé encore au même sens : Is. 16^{4} ; Jer. 24^{10} (2), 37^{21} ; Ez. 22^{15} ; Ps. 104^{35}.

Une seule fois, le מן marque l'origine, la cause : Ps. 73^{19} :

חמו מן בלהות

« Parfait envers, avec, devant,... » se dit תמים עם. Dt. 18^{13} :

תמים תהיה עם יהוה אלהיך

et encore Ps. 18^{24} ; 2 S. 22^{26} = Ps. 18^{26}.

Nous avons étudié l'emploi de מן avec toutes les racines voisines de צדק qui auraient pu donner lieu à une construction analogue à celle qui nous occupe. Nous n'avons trouvé aucun passage qui pût justifier l'explication de cette construction par le מן d'origine. Faut-il néanmoins admettre cette explication et l'étayer tant bien que mal sur Num. 32^{22} ou au moins sur Jer. 51^{5} ? — Oui, s'il n'y avait pas moyen de donner autrement à Job 4^{17} et 35^{2} un sens qui répondît au contexte ; non, si l'on peut expliquer autrement ces passages en partant d'un sens connu de צדק et d'un sens connu מן.

(1) Dans 2 Chr. 29^{34} : כי הלוים ישרי לבב להתקדש מן הכהנים, le מן est évidemment comparatif et se réfère à ישרי לב. Cf. Ex. 29^{27} ; Num. 18^{29} ; Jud. 17^{3} ; 2 Sam. 8^{11} ; Ez. 45^{1-4}.

(2) Avec מֵעַל.

Remarquons tout d'abord que le verbe צדק signifie parfois non pas absolument : « être juste », mais « être dans son droit, avoir raison, se justifier » (1).

Ce verbe est fréquemment employé ainsi dans Job (2) :

9^{15} אשר אם צדקתי לא אענה למשפטי אתחנן

« Même si je suis dans mon droit, je ne pourrai répondre..... »

11^{2} הֲרב דברים לא יענה ואם איש שפתים יצדק

« Le flot de paroles n'aura-t-il pas de réponse ; le bavard aura-t-il raison ? »

13^{18} הנה נא ערכתי משפט ידעתי כי אני אצדק

« J'ai arrangé mon procès ; je sais que je suis dans mon droit » (3).

33^{12} הן זאת לא צדקת אענך כי ירבה אלוה מאנוש

« En ceci tu n'es pas dans ton droit ; je vais te répondre....»

33^{33} אם יש מלין השיבני דבר כי חפצתי צַדֶּקָךָּ

« Si tu peux parler, réponds moi : parle, je veux te donner raison.»

40^{8} האף תָּפֵר משפטי תרשיעני למען תצדק

« Vas-tu violer mon droit, me condamner pour te donner raison? » (4).

Et à l'hiphil :

27^{5} חלילה לי אם אצדיק אתכם עד אגוע לא אסיר תֻּמָּתי ממני

« Dieu me garde de vous justifier jusqu'à ce que je meure ; je ne laisserai pas échapper mon innocence. »

A ce sens bien connu de צדק ajoutons le sens bien connu du מן comparatif. Avoir raison, droit, *plus que quelqu'un* dans un cas donné, c'est

---

(1) Et par là rejoint le sens arabe de جدّ.

(2) Où ce verbe, employé en tout 41 fois dans la Bible, revient 17 fois : 4^{17}, $9^{2.15.20}$, 10^{15}, 11^{2}, 13^{18}, 15^{14}, 22^{3}, 25^{4}, 27^{5}, 32^{2}, $33^{12.32}$, 34^{5}, 35^{7}, 40^{8}.

(3) « Je suis juste » serait plutôt rendu par צדקתי.

(4) Un exemple topique est encore Job 9^{2} : ומה יצדק אנוש עם אל. Quel que soit le sens que l'on donne à עם (voir p. 349, n. 9), il est sûr que צדק signifie ici non pas « être juste », mais « se justifier », puisque dans tout ce chapitre il s'agit de l'impuissance de l'homme à se justifier devant le trop puissant adversaire.

avoir droit, raison *contre quelqu'un* dans ce cas, surtout s'il s'agit d'une discussion où deux adversaires sont en présence. Nous avons vu que ce sens de מן צדק explique parfaitement Hab. 1^{13} (1), Job 32^{2} et surtout Gn. 38^{26}, où on peut dire qu'il est évident. Nous croyons qu'il rend très bien compte aussi de Job 4^{17} : « comment l'homme aura-t-il raison contre Dieu? ». Nous pouvons adopter ce sens, sans avoir rien à changer à ce que nous avons dit sur ce passage au début de cette étude (2).

Et d'abord, toutes les difficultés faites contre le sens comparatif portaient sur la traduction : « l'homme est-il plus juste que Dieu ? », déclaration un peu naïve de l'oracle, cadrant mal avec l'argumentation d'Eliphaz et attribuant à Job ce qui semble avoir été loin de sa pensée ; toutes ces difficultés tombent si nous traduisons « l'homme aura-t-il raison contre Dieu ? ». Nous n'avons plus ici de vérité de bon sens trop évidente, mais le sophisme déprimant que Job combattra chez ses amis et dans son âme. Ensuite, s'il est une chose que Job ait insinuée par ses plaintes, dans le chapitre 3, c'est le droit qu'il revendique contre Dieu qui l'afflige.

Enfin,—et c'est là un point sur lequel nous avons insisté,—la suite de l'argumentation d'Eliphaz, comme aussi l'analogie de $15^{14\text{-}15}$ et de $25^{4\text{-}6}$ demandent que le sens général de 4^{17} soit « l'homme est-il juste devant Dieu? » (3). Mais remarquons que, pour Job, avoir raison contre Dieu, c'est être juste devant lui ; et l'on comprend que ces deux sens arrivent, dans l'espèce, presque à se confondre (4) ; tout le droit que Job a contre Dieu est fondé

---

(1) צדיק a souvent le sens de « ayant droit, étant dans son droit, dans un cas donné », cf. 2 R. 10^{9}.

(2) König (*Lehrg.*, 3, p. 314 § 308 *b*) explique Gn. 38^{26} par le מן de comparaison « denn die Normalität setzt sich aus Factoren zusammen, also : sie hat ein Übergewicht von Momenten der Normalität ». Et ainsi König interprète Job 4^{17}, 32^{2} : « das « gegenüber mir »... ist ja auch nur ein neuer Ausdruck der comparativischen Fassung ».

(3) On pourrait objecter peut-être qu'avec notre explication le parallélisme est moins parfait entre la 1re partie du verset (Job 4^{17}) et la 2e ; mais ימהר ne signifierait-il pas « se purifier », tout comme יצדק signifie « se justifier » ? L'imparfait semble appeler le sens du « fieri », l'*état* de pureté serait mieux représenté par l'adjectif מהור. Le מן aura suivi l'analogie de la première partie. Pour les corrections possibles de cette seconde partie, voir p. 347 n. 2.

(4) Dieu est juge et partie ; il juge la justice de Job : Job en revendiquant ses droits

sur sa justice que Dieu doit reconnaître et récompenser, et dans le procès que Job redoute au chapitre 9 et qu'il finit par réclamer d'une façon si pathétique (31[35]), c'est sa justice, son innocence qui fait le fond du débat.

Ceci posé, rien ne nous empêchera de traduire צדקי מאל de Job 35[2] par « mon droit contre Dieu ».

Nous pensons donc que צדקי מן, dans Job 4[17], 35[2], doit se rendre tout comme dans Gn. 38[26], Hab. 1[13], Job 32[2] et qu'il faut voir dans מן l'acception comparative, acception nuancée sans doute, à cause du sens particulier de צדק « avoir droit », mais que l'on peut ramener aisément à l'acception ordinaire.

En somme, cette explication présente un double avantage. D'abord, elle rend compte de tous les passages discutés, et de la même façon ; tandis que l'explication qui voit dans מן l'origine du jugement et traduit צדק מן « être juste devant » ne rend compte ni de Gn. 38[26] ni de Hab. 1[13], ni de Job 32[2]. — Enfin, avec notre explication, nous n'avons qu'à faire appel à un sens connu de צדק et à un sens connu de מן pour donner de nos cinq passages une version parfaitement conforme à leurs contextes. Il semble, après tout ce que nous venons d'exposer, qu'on ne puisse en dire autant de l'autre système.

---

cherchera à lui faire reconnaître son innocence. S'il arrive à se justifier *contre* Dieu, il aura raison *devant* lui, parce qu'il sera juste *devant* lui.

En ce sens, on peut traduire מִן par « devant » dans 4[17], sans être obligé de le rapporter au מן d'origine.

ÉTUDES

DE GÉOGRAPHIE ET D'ETHNOGRAPHIE ORIENTALES

PAR LE P. HENRI LAMMENS, S. J.

LE MASSIF DU GABAL SIM'AN ET LES YÉZIDIS DE SYRIE

La littérature, relative au Yézidis, ou adorateurs du diable, cette mystérieuse peuplade du Ǵabal Sinǵar en Mésopotamie, s'enrichit d'année en année (1). « Il n'existe guère de problème plus intrigant et plus irritant dans l'érudition orientale que celui de l'origine de certaines petites sectes ou religions, qui survécurent à côté de l'islam, entraînant avec elles des débris de toutes espèces de doctrines et de croyances anciennes, telles que le Mandéisme, le Sabéisme, la religion des Yézidis ou celle des Nosairis » (2). Notre intention n'est pas de reprendre aujourd'hui ce problème pour le compte des Yézidis. Non seulement nous supposerons connu leur système religieux, — supposition légitime depuis les excellents travaux parus sur la matière, — mais, laissant de côté la masse de la nation, nous concentrerons notre attention, sur une fraction beaucoup moins étudiée de ce peuple et fixée en Syrie.

(1) Pour la littérature ancienne et moderne relative aux Yézidis, voir les indications bibliographiques dans Ritter, *Die Erdkunde von Asien*, Band IX; J. Menant, dans les sources bibliographiques de son livre *Les Yézidis*; *ZDMG*, LI, p. 592, 593; H. Makas, *Kurdische Studien*, p. 28. Ajoutez-y les intéressantes études du P. Anastase, missionnaire Carme de Bagdad, dans le *Machriq*, 1899; Sam. Giamil, *Monte Singar: Storia di un popolo ignoto* (1900); Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf*, II, p. 144 (riche littérature); P. Perdrizet, *Documents du XVII^e siècle relatifs aux Yézidis*, dans le *Bulletin de la Société de Géographie de l'Est*, 3^e et 4^e trimestres, 1903.

(2) Carra de Vaux, *Avicenne*, p. 61, dans la collection *Les grands philosophes*.

*
* *

Le bassin fermé, dont la ville d'Alep occupe le centre, est limité au Nord-Ouest par la chaîne du Ǧabal Sim'ân (1), chaîne qui a donné son nom au caimacamat qu'elle couvre de ses ramifications. La vallée de Ǧoûma, où serpente la rivière 'Afrîn, l'*Œnoparas* (2) des anciens, la sépare des contreforts orientaux de l'Amanus. Le Ǧabal Sim'ân forme une sorte de plateau d'environ 95 kilomètres carrés de superficie et d'une hauteur moyenne de 500 à 550 mètres. A l'Orient, il émerge à peine du système de collines basses, ondulant la plaine d'Alep. Vers l'extrémité Sud-Est du massif, un piton rocheux, couronné par la blanche coupole d'un sanctuaire musulman (3), le Śaiḫ Barakât (839 mètres), en marque le point culminant.

Au point de vue oroplastique, il est difficile de se représenter, même dans l'orographie de Syrie aux formes si peu variées, un ensemble plus monotone que le système du Mont S^{t} Siméon. Du côté de la vallée du 'Afrîn, la chaîne s'élève rapidement et atteint sans paliers ni terrasses sa hauteur moyenne. A partir de là, c'est une étendue de terrains presque plats, à peine ondulée, plaquée de distance en distance de maigres plantations d'oliviers, de vignes et de figuiers. Il faut mentionner en particulier, vu la rareté du fait, le petit bois sacré de Kîmâr (4), l'oasis de Baṣoûfân,

---

(1) Ainsi appelé du nom de Saint Siméon Stylite. Cf. Yâqoût, II, 305; III, 164. Les chroniqueurs arabes, contemporains des Croisades, l'appellent plus fréquemment *Latloûn* ou *Latloûl* (Cf. Yâqoût et Kamâl ad-dîn).

(2) Οἰνοπάρας (Strabon, XVI, c. 2, n. 8). Je n'ai pu retrouver dans les sources les formes latines *Uphrenus*, *Ufrenus* (cf. Baedeker), si intéressantes parce qu'elles attestent l'ancienneté du nom actuel. A côté de *'Afrîn*, M. Perdrizet cite aussi (*Documents*, p. 439, n. 2) la prononciation *Elfrîn*, je ne sais sur quelle autorité. Cette dernière me demeure inconnue.

(3) Ce śaiḫ Barakât, dont j'ignore d'ailleurs le *curriculum vitae*, m'a tout l'air d'avoir été planté là-haut, bien au-dessus de Qal'at Sim'ân, pour contrebalancer la vogue du stylite chrétien, et aussi celle du sanctuaire de *Madbachos*, la vieille divinité araméenne. Cf. Clermont-Ganneau, *RAO*, IV, p. 164; *EAO*, II, p. 35, etc.

(4) Consacré à śaiḫ Ǧom'a, le śaiḫ *Vendredi*, encore un illustre inconnu. Comp., dans les littératures classiques, les noms de *Sabbaticus*, *Dominicus*, Κυριακός, etc.

les versants boisés du wâdi voisin de Dairet ʿAzzé et la belle vallée comprise entre cette dernière localité, Refâḍi et les sommets couronnés par les restes imposants de Qalʿat Simʿân.

Près des ruines de Klôté ou Kalôté (1), les notes manuscrites du P. de Fonclayer signalent « une magnifique futaie de chênes verts, de sycomores et de caroubiers, qui a pu librement se développer sous la protection du sanctuaire musulman de Scheik Kassâb, auquel elle appartient ». A Ṣorqania Miss Gert. L. Bell a également rencontré quelques arbres (2). En dehors de ces points, le Ǧabal Simʿân compte parmi les régions les plus dénudées de la Syrie. La monotonie du plateau est quelque peu coupée par un réseau de vallées ou plutôt de rigoles peu profondes, à pente presque insensible, servant à l'écoulement des pluies hivernales. Ces rigoles affectent des directions variées et ont parfois plusieurs kilomètres de longueur. L'ensemble produit l'impression d'un océan de calcaire grisâtre, dont la surface houleuse se serait brusquement figée (3). Par endroits, la croûte calcaire en se rétrécissant a cédé la place à d'étroits sentiers, pistes raboteuses et glissantes, seules voies de communication en cette âpre contrée, où l'on éprouve constamment la sensation de marcher sur des cendres pétrifiées. Ailleurs, le sol dur et pierreux, décomposé par les eaux pluviales, est recouvert d'une mince couche de terre végétale, où poussent de maigres récoltes. Plus rarement, les dalles grises, faisant saillie, retiennent entre elles des pans d'humus, « conservent son humidité et jouent ainsi le même rôle que les blocs de lave du Ḥaurân » (4). Un peu partout, dans les interstices des pierres, un gazon très fin offre, depuis les premières pluies de l'hiver jusqu'au commencement de l'été, des pacages recherchés. Point de sources ; mais, dans les ruines, de nombreux puits, de belles et vastes citernes, œuvres de l'ancienne population.

(1) Je ne puis vérifier l'orthographe arabe de ce toponyme.

(2) « A few trees ». *The Desert and the Sown* (1907), p. 281-82.

(3) Maundrell parle également « de ces montagnes qui ne font voir que de grands rochers tout nus, sans la moindre apparence de terre... On dirait en les regardant que la nature a tiré toutes les pierres de la plaine et qu'elle les a entassées sur cette montagne». *Voyage d'Alep à Jérusalem*, trad. franc., p. 4. Le P. Poiresson S. J. signale également « ce grand désert qui ne porte rien que des pierres ». Relation manuscrite de 1653.

(4) R. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1896[1], p. 331.

Le G. Sim'ân n'a pas toujours dû présenter l'aspect austère que nous lui voyons de nos jours. De nombreuses et intéressantes ruines, datant de la période gréco-chrétienne (1) achèvent de lui donner un aspect des plus caractéristiques. Merveilleusement conservées, elles témoignent éloquemment de la prospérité passée. A cette population, qui élevait de superbes temples à son Dieu, qui ornait ses maisons d'élégantes colonnades, de balcons, de linteaux sculptés, la terre offrait sans doute des ressources (2), qu'elle refuse maintenant aux quelques centaines de Yézidis, errant dans ces ruines. Ici, plus que partout ailleurs, le déboisement progressif a produit des conséquences désastreuses : il a dépouillé le sol de sa précieuse couche d'humus, cachant jadis l'affreuse nudité de ces montagnes.

Pour expliquer la brusque disparition de ces centres florissants, un explorateur sagace et érudit, M. Van Berchem, incline à y voir « le produit exclusif de l'hellénisme ; ils disparurent avec lui. Ils servaient de séjour temporaire aux classes aisées des grandes cités gréco-syriennes, sortes de *sanitaria,* fréquentés surtout pendant la saison chaude » (3).

Pas plus qu'à M. R. Dussaud cette explication ne nous paraît suffisante. Berœa et Antioche, les seules cités gréco-syriennes, dont il puisse être question ici, sont trop éloignées : la première d'une journée, la seconde du double au moins. Fixée au centre du cirque, formé par les hautes et fraîches montagnes du Silpius, du Casius et de l'Amanus, la population d'Antioche ne pouvait éprouver le besoin d'établir des sanatoriums sur les lointaines et plates collines du mont S[t] Siméon ; pas plus que les habitants de la *Riviera* et des plages du midi de la France ne songent à aller hiverner à Avignon ou à Orange. Quant à Berœa, elle devint une grande ville, lorsque, sous les Arabes, elle répudia définitivement son nom hellénique ;

---

(1) Cf. de Vogüé, *Syrie centrale*: *Architecture religieuse et civile* ; M. Jullien S. J., *Sinaï et Syrie.*

(2) Témoin les grands pressoirs et autre matériel d'exploitation agricole dont on retrouve les restes.

(3) *Journ. Asiat.*, 1895[2], p. 501. Cette explication a été reprise depuis par M. Speck dans son *Handelsgeschichte des Altertums*, précieuse compilation, mais où malheureusement les sources ne sont jamais indiquées.

encore lui fallût-il attendre la décadence de Qinnisrîn, l'antique Chalcis (1). Et puis, ne l'oublions pas, à l'exception du piton isolé du Ǵabal Barakât, le plateau du Ǵabal Sim'ân domine de cinquante mètres à peine le niveau de la plaine d'Alep. En arrivant de cette ville, la montée paraît insensible. A tant que de se déplacer, la population trouvait mieux et aussi près dans les montagnes de Kyrros (2).

Les localités du Ǵ. Sim'ân ont dû exister avant l'expansion de la culture grecque; « car les noms de lieux ont une tournure araméenne très nette. Du II^e^ siècle de notre ère jusqu'au VII^e^, cette contrée, araméenne par excellence, fut convertie à la langue grecque, puis à la religion chrétienne » (3); à cette dernière surtout, car, ici plus encore que dans le reste de la Syrie, l'évolution linguistique s'opéra surtout à la surface. « Ce mouvement correspondait à la paix romaine, c'est-à-dire à un accroissement de la richesse publique, et l'on vit les villages se transformer en petites villes aux maisons admirablement bâties sur un type élégant ».

M. Van Berchem (4) constate l'absence — à part de nombreuses églises — d'édifices publics et d'inscriptions importantes. Cette absence nous paraît une nouvelle preuve du caractère profondément araméen de l'ancienne population. Les Syriens hellénisés d'Antioche auraient éprouvé le besoin de créer des bains, des gymnases, des théâtres et de les orner d'inscriptions profanes et bavardes. Sur les linteaux de leurs basiliques et de leurs demeures d'une sobre élégance, les indigènes (5) du Mont S^t^ Siméon se bornent à inscrire des symboles chrétiens et parfois un texte, attestant l'ardente foi des bâtisseurs.

Et maintenant, comment expliquer l'exode d'une population, ayant

---

(1) De nos jours de rares Alépins se laissent tenter par les maigres jardins et la salubrité de Baṣoûfân. Cf. Gert. Lowthian Bell, *The Desert and the Sown*, p. 271.

(2) On y rencontre des arbres et de l'eau courante.

(3) *Journ. Asiat.*, loc. cit.

(4) *Journ. Asiat.*, loc. cit.

(5) A moins de penser aux grands propriétaires terriens d'Antioche. Comparer les brûlantes exhortations que leur adressait. S^t^ Jean Chrysostome: « Elevez des églises à la place des bains. *Que personne n'ait une terre sans église...* Fournissez en même temps la somme nécessaire à l'entretien d'un prêtre, d'un diacre. Dotez comme votre fille cette église » (*In Act. Apost.*, 18).

laissé des preuves d'une activité aussi intelligente, d'un tel attachement au sol natal ? Pourquoi avoir déserté une région où elle avait trouvé cinq siècles de prospérité ininterrompue, — prospérité attestée par son activité architecturale et ses goûts artistiques ? Quand on a faim, quand on porte le souci déprimant du lendemain, on n'élève ni des palais, ni des temples, comme nous le voyons ici.

On voudrait retrouver dans l'histoire de cette période le souvenir de quelque cataclysme, d'une révolution politique ou physique, pour y chercher la solution du problème. Si l'admirable conservation des ruines « rappelle involontairement le désastre de Pompéi » (Van Berchem), il ne peut être question d'endosser à un phénomène analogue la responsabilité de cette situation. Un cataclysme n'eût pas épargné les monuments. On en retrouve beaucoup debout, à peine effleurés par la main du temps.

D'autre part, on observe que la dernière inscription datée est de l'année 565. « Peu après, dit M. de Vogüé, tout s'arrête ; on ne bâtit plus ; la population elle-même paraît avoir brusquement abandonné ces montagnes ». Notre inscription de Kîmâr obligerait à reculer de plus d'un demi-siècle la date de 565, si on pouvait avec certitude la rapporter à l'ère chrétienne (1). D'après M. Van Berchem, « l'émigration a pu être graduelle, comme le déclin de la civilisation grecque ; elle a peut-être commencé dès le VI^e^ siècle, à la suite de l'invasion persane ». Mais il faudrait d'abord prouver, que cette invasion (2) a pénétré dans le Ǵ. Sim'ân. Il reste alors, et c'est l'opinion de M. de Vogüé, que « cette révolution subite ne peut avoir été amenée que par l'invasion musulmane » (3).

« Sans vouloir décharger les Arabes d'une accusation, qui paraît trop fondée » (Van Berchem), nous pensons que la conquête musulmane a seulement précipité la décadence (4), commencée dès le VI^e^ siècle, vers la

---

(1) Voir notre *Appendice*.

(2) Celle-ci, il est vrai, obtenait le même résultat en atteignant les centres helléniques, dont les établissements du Ǵ. Sim'ân auraient été des dépendances.

(3) *Syrie centrale*, p. 10-11.

(4) La conversion à l'islam n'exemptait pas du « ḫarâǵ » ou contribution foncière, laquelle finit par devenir extrêmement lourde. Beaucoup des « nouveaux convertis », surchargés par les exigences du fisc, avaient préféré abandonner leurs terres pour s'établir

fin du régime byzantin. Ses effets désastreux se firent sentir dans la montagne de S[t] Siméon, comme dans le reste de la Syrie : dans l'Emésène par exemple et dans le Ḥaurân, où, vers la même époque, les inscriptions deviennent plus rares et finissent par faire défaut. Si depuis lors « la population cesse de graver des inscriptions grecques, c'est que le grec était une langue étrangère dont on faisait parade, mais qu'on utilisait de moins en moins en dehors des rapports avec l'administration. Il ne faut pas tirer de ce fait, normal en somme, une conséquence politique trop rigoureuse » (1). Tout s'explique : la manie des inscriptions est une importation hellénique (2). Aussi vaniteux, sans être aussi loquace que le Grec, le Syrien, servi par un idiome plus raide, cède moins facilement à la tentation de faire parler la pierre ou le bronze ; essentiellement polyglotte, il trouvait dans une épigraphe grecque l'occasion d'étaler ses connaissances linguistiques et de flatter le régime impérial. Quand les Ṣafaïtes deviennent sédentaires, en d'autres termes reconnaissent définitivement le pouvoir romain, les inscriptions ṣafaïtiques s'arrêtent ; désormais les textes « sont rédigés en grec, d'ailleurs barbare » (3). La manie épigraphique s'arrêta d'abord pendant l'invasion persane ; elle disparut après la conquête arabe : personne n'ayant plus intérêt à afficher des sentiments philhellènes. Prise seule, la rareté des inscriptions grecques prouve non pas qu'on n'ait plus bâti, mais qu'on a moins gravé (4). « On se ralentit de construire, d'autant plus que la population dut diminuer ; mais nous ne croyons pas que cette population disparut brusquement » (5). Elle subsistait encore en ces parages, pendant les Croisades. Les chroniqueurs arabes nous montrent les habitants du

---

dans les villes, où ils vivaient à côté des populations arabes, et servaient comme eux à la guerre, si l'on réclamait leur assistance ». Van Vloten, *Recherches sur la domination arabe*, p. 15. Cette immigration urbaine, conjointement avec la ruine de Qinnisrîn, fit la fortune d'Alep, laquelle trône au milieu d'un vaste désert.

(1) R. Dussaud, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 78.

(2) Voir à ce sujet les piquantes réflexions de Nöldeke dans *ZDMG*, XXXIX, p. 338.

(3) R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, p. 109, 169.

(4) De ce fait, assez simple en soi, nous avons jadis tiré un conclusion trop étendue. Cf. *Au pays des Noṣairis*, p. 73 (Extrait de *ROC*, 1900), voir aussi *Byz. Zeitschrift*, 1905, p. 17.

(5) R. Dussaud, *Rev. archéol.*, 1896[1], p. 333.

Lailoûn (1) fuyant devant l'invasion franque. Finalement un traité cède les villages (ḍiâ') de la montagne aux nouveaux conquérants (2). Les annalistes latins — on le verra plus loin — nous ont conservé les noms de quelques-uns de ces casaux.

C'est donc postérieurement à la domination latine en Syrie, à la suite des guerres incessantes (3), qui en amenèrent la fin et dont un des théâtres fut cette marche-frontière, sans cesse disputée entre les belligérants francs et sarrasins, que nous mettrions la dépopulation du Mont S^{t} Siméon. Cette explication, nous le verrons plus loin, cadre assez bien avec l'hypothèse, adoptée par nous pour arriver à fixer le *terminus a quo* de l'arrivée des Yézidis dans la montagne de S^{t} Siméon.

En parcourant le Ǵabal Sim'ân, mon regretté confrère, le P. de Fonclayer (4) a cru reconnaître «la trace des feux souterrains qui, à une époque très ancienne, auraient été les agents principaux de sa construction actuelle». Nous laissons aux géologues le soin de juger le bien-fondé de cette assertion. Quant à nous, nous n'avons nulle part retrouvé la trace de matières ignées, de pierres basaltiques, rappelant le Wa'r de Ḥoms (5) ou la région du Ḥaurân. Partout la même couche rocheuse, émergeant sous forme de grands blocs ou de dalles plates; «pierre d'une brèche calcaire, grise blanche, un peu cristalline, sonore, très riche en coquillages et facile à travailler. Aussi cette roche, presque aussi belle que le marbre, a-t-elle été employée dans tous les monuments anciens» (6) de la région.

Pourtant, ce qui donne à réfléchir, c'est le piton du Ǵ. Barakât, avec sa forme isolée et conique, posée sur une puissante base, s'étalant jusqu'à recouvrir la moitié du massif. Signalons aussi, comme une marque de

---

(1) Le Ǵ. Sim'ân.

(2) Kamâl ad-dîn, *Chronique d'Alep; Hist. orient. Crois.*, III, p. 594, 525, 627.

(3) On en trouvera le détail dans le même chroniqueur arabe. Au sujet de la dépopulation de la région, on peut encore consulter *American archaeological Expedition to Syria.* — II: A. C. Butler, *Architecture and other Arts*, p. 9-10.

(4) Il a laissé une étude manuscrite sur les Yézidis, composée pendant un long séjour à Alep, il y a une trentaine d'années.

(5) Cf. nos *Notes sur l'Emésène*, p. 43.

(6) Note du P. de Fonclayer, comme les suivantes, empruntée au manuscrit précité.

l'ancienne activité volcanique, les sources thermales de la vallée du ʿAfrîn inférieur (1), non loin des versants septentrionaux du Ǵ. Simʿân. Pour l'intérieur du massif, ce qui a pu faire illusion et donner comme le mirage d'un terrain volcanique, ce sont les fentes, les éclats de rochers, observés un peu partout et rappelant les fissures, le mouvement de retrait d'un terrain venant brusquement à sécher.

L'infiltration des eaux, l'intervention des autres agents atmosphériques, activant la désagrégation des roches, ont lentement élargi ces fissures, ces ébauches de failles, transformées avec le temps en un réseau de vallons-rigoles, dont les mailles serrées recouvrent la montagne. Le P. de Fonclayer a noté également un caractère constant dans le soulèvement, qui aurait produit le Ǵ. Simʿân: c'est la direction de toutes les crêtes vers l'Orient. Encore une assertion dont nous devons lui laisser la responsabilité. Exception faite du Ǵ. Barakât, le trait dominant dans l'oroplastique du Ǵ. Simʿân, c'est plutôt ce que nous appellerions volontiers le système «tabliforme», c.-à-d. des collines à cimes plates et horizontales. Pour varier, quelques croupes, à peine mamelonnées et si faiblement arrondies qu'elles rentrent plutôt dans le même mode « tabliforme ».

Comme nous avons pu nous en convaincre par nous-même et par les renseignements pris sur place, le Ǵ. Simʿân jouit d'un des climats les plus salubres de la Syrie. L'air y est d'une pureté et d'une sécheresse absolues; les brises de la mer qui soufflent de l'Ouest, déposant le principal de leur humidité sur les hautes crêtes des monts Noṣairis et le reste de la vapeur d'eau étant absorbé par l'atmosphère embrasée des plaines de ʿOmq et de Ǵoûma. Quant à la chaleur, elle est remarquablement tempérée sur ce plateau, par suite de la persistance des brises marines, soufflant jour et nuit, parfois avec la violence de l'ouragan. Nous leur devons d'avoir pu, à la fin de Juillet, et aux heures les plus accablantes de la journée, sillonner tout le massif, sans être autrement incommodé que par la réverbération du soleil sur les roches unies et calcinées, dont la carapace grise recouvre la surface du plateau.

Le jour où les vallées de l'Oronte et du bas ʿAfrîn renaîtront à la vie

(1) Cf. Blanckenhorn, *ZDPV*, XV, p. 60.

économique, le mont S[t] Siméon est appelé à devenir le grand sanatorium, la villégiature favorite des populations, anémiées par le séjour prolongé dans les terres basses et torrides de la région d'Alep et de la vallée de l'ancien Œnoparas.

*
* *

D'après un des *Salnâmeh* ou annuaires du vilayet d'Alep (année 1319 de l'hégire = 1902 de J.-C.), la population du caimacamat du Ġ. Sim'ân se compose exactement de « 26 149 âmes: 11 596 hommes, 14 553 femmes, tous musulmans ». Dans le plus récent *Salnâmeh*, celui de 1324, le total de la population a baissé jusqu'à 25 001. Au point de vue religieux, il n'y a point de modification : اهالي قضاء عمورنا اسلام, lit-on à la page 367. En récapitulant la situation ethnographique et confessionnelle du vilayet d'Alep, l'annuaire officiel, tout en signalant les groupes chrétiens et juifs, même les اجنبي et les يهالجي, oublie cette fois encore de signaler ceux qu'on a parfois appelés les dissidents de l'islam officiel. Ainsi, il ne mentionne nulle part ni les Druses, ni les Noṣairis, tant dans l'aperçu général que dans les tableaux placés à la fin de chaque sous-préfecture. Or, pour les Noṣairis, ils se comptent par milliers dans le seul caimacamat d'Antioche, où ils forment le fond de la population non-chrétienne. Le Ġabal al-A'lâ renferme également quelques groupes druses, d'ailleurs peu importants (1). Le rédacteur du *Salnâmeh* (2) aurait-il cédé au parti pris, consistant à

(1) Au XVIII[e] siècle, à la suite de persécutions, la majorité des Druses du Ġ. al-A'lâ a émigré vers le Ḥaurân, la Syrie centrale et le Carmel. Le D[r] Moritz (*Mitt. d. Semin. f. orientat. Sprachen*, I, p. 130) propose de substituer à l'orthographe *al-A'lâ* celle de *al-'Alâ*. Il pourrait avoir raison ; je ne crois pas me souvenir que, sur place, on marque clairement l'*élatf*. Son rapprochement avec les district علاء de Yâqoût (III, 710, 1) me paraît moins heureux. Comme il ressort de la brève description du géographe arabe, علاء n'est pas une montagne, mais une كورة, située à l'Est de Ma'arrat an-No'mân et de la route allant d'Alep à Ḥamâ. Le Ġ. al-A'lâ ou al-'Alâ domine la vallée de l'Oronte et se trouve entre celle-ci et le Ġabal Barîsa. Avec العلاء de Yâqoût il n'a de commun que l'homophonie.

(2) Celui de 1324 se contente (p. 207) de mentionner les Noṣairis dans le conspectus ethnographique du vilayet.

englober sous la rubrique islamite toutes les fractions de sectaires, ne se réclamant ni de Moïse ni du Christ (1)? En réalité, la situation ethnographique et religieuse du Ǵ. Sim'ân est plus complexe que le recueil turc officiel ne le donne à deviner (2).

Parmi les populations fixées dans ce massif montagneux, on distingue la curieuse nationalité des Yézidis. Les Yézidis du Ǵ. Sim'ân se disent originaires du mont Sinǵar en Mésopotamie, centre principal de leur nationalité. Rien ne défend de les croire sur parole. Mais ils peuvent aussi bien avoir été convertis par des missionnaires, venus d'au delà de l'Euphrate; comme ç'a été le cas pour les Noṣairis. Nous les avons interrogés sur l'époque de leur établissement en Syrie. Les plus ouverts parmi eux, c.-à-d. les Qarabâš du village de 'Aršé-wa-Qibâr nous ont répondu: «min qadîm az-zamân», depuis un temps reculé, — réponse habituelle à ces sortes d'interrogations en cet Orient conservateur; mais, par tendance, ennemi des traditions précises. Et pourtant, il faudrait préciser. Malheureusemt, les documents arabes écrits ne font nulle part mention des Yézidis syriens.

Le P. de Fonclayer opine que ces tribus «traversèrent l'Euphrate au temps où une foule de nations, différentes de mœurs, de caractère et d'origine, se partagèrent les débris du brillant empire des Seldjoucides». C'est peut-être remonter bien haut. Pour nous, nous croyons devoir placer l'immigration yézidie postérieurement aux Croisades. Les écrivains de la Croisade qui ont connu les Druses, les Ismaîlîs et les Noṣairîs ne paraissent

---

(1) Pour les Noṣairis, le fait est certain, le gouvernement les ayant en bloc déclarés musulmans. En revanche, le Salnâmeh enregistre les 4 à 500 « Qibṭ » ou Bohémiens du vilayet. Pour ces derniers, un décret récent oblige de les astreindre à l'islam et au service militaire. Cf. *Ma'loumât*, 26 Août 1902. Aussi le Salnâmeh de 1324 n'enregistre-t-il plus que seize نفوس, tous mâles (cf. p. 250, 510).

(2) La géographie de Vital Cuinet néglige également de mentionner les Yézidis du vilayet d'Alep. Cette omission ne nous étonne pas dans cette publication d'une aussi faible valeur scientifique. (Cf. *Machrtq*, 1899, p. 551; *ZDPV*, XXIII, p. 14-15; *MFO*, I, p. 244). Il est plus surprenant de voir les auteurs de: *Les puissances étrangères dans le Levant, en Syrie et en Palestine*, MM. Verney et Dambmann parler de « l'ouvrage désormais classique de Vital Cuinet » (p. VIII et 181). Dans un des derniers numéros de la *Revue des deux Mondes* (1er Avril 1907), il est encore question du « consciencieux Vital Cuinet ».

pas avoir soupçonné l'existence des Yézidis. Et pourtant, les Francs possédèrent nombre de casaux, dans la région actuellement occupée par ces sectaires (1).

Nous avons proposé plus haut de placer l'exode définitif de l'ancienne population du mont S[t] Siméon à la suite des guerres, qui mirent fin aux états latins de Syrie. Au XIV[e] siècle, l'auteur (2) du *Ta'rîf fîl-moṣṭalaḥ aś-śarîf* (p. 181) mentionne le Ǵ. Sim'ân parmi les gouvernements dépendant d'Alep. Il devait encore être habité. Barhebraeus (3) a déjà connaissance de leur présence en Syrie. Il les rattache aux Manichéens, expulsés de Perse : réfugiés en Syrie, ils y auraient occupé les monastères abandonnés; eux et leurs femmes portent des habits noirs : tous détails s'appliquant exactement aux Yézidis. Mais, pour les provinces ciseuphratésiennes, rien n'autorise à mettre cette immigration sous le règne de Justinien. Le texte de Barhebraeus mentionne *in globo* l'expulsion de la Perse des Manichéens et leur dispersion dans les pays voisins. En ce qui concerne les Yézidis, la connexion est arbitraire et les faits nous paraissent antidatés : l'origine de la secte et la ruine des monastères syriens étant postérieures à l'islam. Du texte de Barhebraeus nous retenons seulement leur établissement en Syrie antérieurement à l'époque, où le célèbre *mafriân* jacobite écrivait. Il n'a pu inventer le fait matériel, facile à constater pour un observateur

---

(1) « L'on trouve aussi [dans le Ǵ. Sim'ân] des restes d'armoiries sculptées sur les portes de quelques églises, appartenant probablement à des fiefs seigneuriaux ; mais ces sculptures sont tellement usées par le temps, qu'il est impossible aujourd'hui d'en reconnaître les émaux et même souvent les pièces » (de Fonclayer). Ces armoiries franques ne sont peut-être que des rosaces, dont tous les linteaux de portes d'époque chrétienne étaient ornés, « et spécialement d'une variété de rosace portant le symbole chrétien. A l'époque musulmane on revint aux rosaces primitives » (R. Dussaud). Il faudrait en finir avec la légende des « croix de Malte » que des touristes signalent un peu partout dans la Syrie du Nord et du Centre. Ce sont de simples croix byzantines. Pour les types, extrêmement variés de ces rosaces, voir H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 33.

(2) Sur son travail, voir nos *Correspondances diplomatiques entre les Sultans Mamlouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*, p. 4 (Extrait de *ROC*, 1904).

(3) *Chronicon ecclesiast.*, I, col. 219-221. A la col. 221, les éditeurs ont été embarrassés par la mention de « Aboû Rahian (sic), savant persan de Bairoûn ». Il n'est autre que le célèbre Aboû Rîḥân Al-Bairoûnî.

ayant comme lui habité le Nord de la Syrie ; seulement il s'est égaré en le rattachant à l'expulsion des Manichéens sous Justinien.

C'est donc vers le XIII[e] siècle que nous placerions l'arrivée au Ǵ. Sim'ân des premiers colons yézidis ; probablement à la suite d'une de ces luttes intestines ou d'une violente persécution, dont leur histoire offre plus d'un exemple. A ces populations, amies du secret, condamnées à l'isolement par suite de leur faiblesse numérique et de leurs croyances spéciales, le Ǵ. Sim'ân offrait son massif désert, ses villes mortes et sa position écartée, loin des grands centres et des routes fréquentées. Ils se réfugièrent, après la traversée de l'Euphrate, sur ce plateau abandonné, dont personne ne songeait à leur disputer la possession. L'indifférence des écrivains musulmans pour les sectes hétérodoxes explique le silence à leur sujet des rares documents arabes de cette période. La situation change avec le XVI[e] siècle, avec l'établissement de missions et de colonies européennes à Alep. Depuis lors, leur présence dans le Ǵ. Sim'ân est fréquemment attestée (1), et rien ne permet de supposer qu'elle y fût alors de date récente.

Actuellement, les Yézidis de Syrie se divisent en deux tribus principales : celles des Qarabâš et des Śarawanlîs. D'après les notes du P. de Fonclayer, la moins nombreuse, celle des Qarabâš, formerait une sorte de tribu lévitique. Toujours habillés de vêtements sombres, d'où leur nom de Qarabâš, *têtes noires*, « ils ne peuvent se marier en dehors de leur caste, sous peine de perdre leur rang. Leur vie est très austère, ils couchent toujours sur la terre nue ; ils ne peuvent se couper ni se tailler la barbe et les cheveux et doivent se priver à tout jamais du bain, l'un des plus grands besoins comme l'une des plus grandes jouissances pour les Orientaux. Il ne leur est pas permis de tuer aucun animal, et lorsqu'ils veulent manger un mouton ou une poule, ils sont obligés de recourir à des personnes étrangères à leur caste. Le peuple, qui les respecte beaucoup, conserve comme des reliques les vieilles pièces de leurs habits noirs. Le serment le plus solennel que puisse faire un Yézidi, c'est de jurer par cet habit et par la tête de ceux qui ont l'honneur de le porter. Ce serait un crime énorme

(1) Cf. Febvre, *Théâtre de la Turquie*, p. 368 ; J. Besson, S. J. *La Syrie sainte* (éd. Carayon, 1862), p. 50: cet auteur les appelle « Schamsies ». Voir plus loin.

que de pleurer la mort de celui qui porte un habit noir; ce jour au contraire doit se célébrer par des festins et par des réjouissances » (1).

Les mêmes renseignements m'ont été répétés à Alep par d'anciens propriétaires de villages yézidis : partant bien placés pour connaître les mœurs de ces sectaires. Malgré cette unanimité, nous n'oserions en garantir l'entière exactitude. Pendant les quatre jours, passés au milieu des Yézidis, tout ce que nous avons pu constater, c'est la couleur des vêtements plutôt sombre et la tendance à éviter dans leur habillement les teintes trop éclatantes, sans s'interdire pourtant complètement le blanc. Comme nous logions, à 'Arsé-wa-Qibâr, chez un des principaux Qarabâš, nous y avons observé, comme dans les autres maisons indigènes, d'énormes piles de matelas et de couvertures et le propriétaire n'éprouvait aucun scrupule pour en faire usage, tout comme nous. Nous n'avons pas été non plus témoins d'honneurs spéciaux, rendus par les Šarawanlîs, dont nous traversions les villages ou les campements, à leurs coreligionnaires Qarabâš. A notre arrivée chez les premiers, le Qarabâš qui nous accompagnait était traité par eux sur le même pied que notre moucre chrétien et notre guide le Kurde Râšô (2), un musulman sunnite.

Les Šarawanlîs occupent les plateaux supérieurs et les vallées du Ǵ. Sim'ân ; les Qarabâš habitent de préférence la Ǵoûma et les pentes, qui dominent cette vallée. Au point de vue administratif, les uns et les autres relèvent des caimacamats de Ǵ. Sim'ân et de Killis . Dans ce dernier, ils occupent surtout la moudirié de Ǵoûm (Ǵoûma). Voici une liste des villages, actuellement occupés par les Yézidis. Elle a été dressée d'après les renseignements, pris à Alep et à 'Arsé-wa-Qibâr, ainsi que d'après les notes du P. de Fonclayer. Sur la plupart de ces localités on peut rééditer la remarque de M. Chapot à propos de Kîmâr : « aucune carte ne l'indique » (3).

---

(1) Cf. *Machriq*, 1899, p. 654, 731.

(2) Abréviation pour « Raśîd » , particularité linguistique d'origine kurde. Cf. Lidzbarski, *Ephemeris für semit. Epigraphik*, II, p. 11.

(3) *Bull. de corr. hell.*, 1902, p. 184.

VILLAGES YÉZIDIS

BAŚAMRA — La première syllabe *ba* est l'abréviation bien connue de *bait*, maison. Comparez plus loin Baṭoûfân.

BARAD (1) — On entend aussi *Baradé :* pas de maisons fixes ; mais cinq à six tentes seulement, fixées dans les ruines (2). La forme *Baradé* بَرَدَة rappelle la localité بَرَدَى, comme écrit Yâqoût (I, 558, 5) بَرَدَى قُرًى حَلَب من ناحية السهول. A proprement parler, Baradé se trouve encore dans la montagne, mais à une très faible altitude. Comparez plus loin قُرناجِل, également rattaché par Yâqoût au غُنَيْق ou à la plaine de Ġoûma, dont Baradé n'est pas plus éloigné. J'incline donc à identifier notre Baradé avec بَرَدَى du géographe arabe.

BAṬOÛFÂN بشوفان — Orthographe garantie par la transcription arabe, accompagnant la liste Fonclayer, et aussi par la graphie *Betofan* (3) des documents médiévaux. Seule la forme بشوفان a pu donner *Betofan* en transcription. Actuellement on prononce Baṣoûfân, comme si le mot se décomposait en B + ṣoûfân, « amadou ». C'est naturellement l'orthographe, adoptée par le Salnâmeh de 1324 (4). De 30 à 40 maisons bien bâties, le plus florissant village de la montagne : à identifier avec le casal *Bussadan, Buffadan, Barsoldan.* (Cf. Rey, *Colonies franques*, p. 336 ; Röhricht, dans *ZDPV*, X, p. 224, 263, note 26).

---

(1) Chez les voyageurs, on rencontre habituellement *Barâd* ou *Brâd* avec *alif*, et j'ai cru d'abord entendre cette lettre de prolongation. Pourtant les formes بَرَدَة et بَرَدَى prononcent en faveur d'un *a* bref.

(2) Cf. Gert. L. Bell, *op. sup. cit.*, p. 283.

(3) *ROL*, III, p. 46, n. 14.

(4) Nous le désignerons désormais par la sigle *S.* Signalons dès maintenant l'orthographe déplorable de ce recueil. Ainsi Martaḥwân مَرْتَخوان (cf. nos *Notes de Géographie syrienne*, dans *MFO*, I, p. 242) est devenu معرة الاخوان. Cf. *S.*, p. 313). Des toponymes s'y trouvent répétés deux fois et même attribués à des moudiriés différentes.

BORĞ KAI — Voir la carte de R. Kiepert (1).

KAFAR NABÛ — Une seule maison habitée (cf. *Bull. de corr. hell.*, 1903, p. 180). Ce village (2) est déjà cité par les auteurs arabes. (Cf. Yâqoût, II, 305 ; IV, 291).

BORĞ AL-QÂS — Et non « Bordj el-Hâss » (Jullien, p. 237) ni برج القاز (*S.*).

KEBBÂŠÎN كباشين — Avec K (et non ڭ) d'après la transcription Fonclayer, vérifiée par nous à Alep. Je ne la retrouve pas sur les cartes, mais il faut la distinguer de « Tall Qabbâsîn » à placer au N.-E. d'Alep, entre cette ville et Bizâ'a. Cf. Yâqoût, I, 869 ; Kamâl ad-dîn : *Hist. or. Croisades*, III, p. 579, 634 et 708 (où la signification de *Wâdi* est rapportée à cette dernière localité) ; Rey, p. 321. Dans cette même direction, la carte de R. Kiepert enregistre une ruine « Kubbessîn », occupant probablement l'emplacement de Tall Qabbâsîn (قبابسين) . Le *Kbeshtn* de G. L. Bell (p. 273) répond à notre Kebbâšîn. Le *Salnâmeh* écrit également كباشين (caimacamat de Ġ. Sim'ân).

---

(1) Carte de Syrie, jointe à l'ouvrage de Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer*. Nous y renverrons fréquemment. Celle qui accompagne le récent ouvrage de Gert. L. Bell, *The Desert and the Sown* a utilisé les dernières corrections de R. Kiepert. Je n'y ai découvert aucun toponyme nouveau ; la relation de voyage au contraire contient plusieurs noms nouveaux.

(2) M. Chapot y a trouvé sa dédicace à Σείμιος. Ce dieu rappelle Salmân, occupant, comme lui, le dernier rang dans une triade, celle des Noṣairis. Le culte de Simios était répandu dans la Syrie, spécialement dans la vallée de l'Oronte, comme l'atteste le bas-relief, trouvé par nous à Ḥomṣ. Personne n'a essayé jusqu'ici d'expliquer pourquoi les Noṣairis ont voulu compléter leur triade par l'adjonction de Salmân, un Persan obscur, demeuré toujours étranger à la Syrie. L'influence de la Šī'a pourra paraître insuffisante. Une certaine similitude de nom, la survivance du souvenir de Σείμιος favorisèrent sans doute cette vogue. Cf. F. Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, p. 149; R. Dussaud, *Notes de Mythologie syrienne*, p. 107, etc. ; Lammens, *Les Noṣairis furent-ils chrétiens ?* (dans *ROC*, 1901, p. 42). Le rapprochement avec Σελαμάνης se présente d'une façon encore plus séduisante. Ce dieu faisait-il partie d'une triade divine? Cette hypothèse ne me paraît pas exclue. La dédicace du Šaiḫ Barakât, fruste au début, contenait peut-être avant Μάδβαχος et Σελαμάνης un troisième titulaire, complétant la triade des Θεοὶ πατρῷοι. Cf. Clermont-Ganneau, *EAO*, II. p. 35 et suiv. ; *RAO*, IV, p. 164. Je ne me dissimule ni la hardiesse de ces rapprochements, ni surtout combien ils affaiblissent notre théorie de l'origine chrétienne de la triade noṣairie.

KÎMÂR — 25 à 30 maisons bien bâties ; à moitié yézidi (1).

KAUKABÂ — A moitié yézidi ; le casal *Cuccava* des Croisés (cf. Rey, *Colonies*, p. 336 ; *ZDPV*, X, p. 224). Il serait risqué de songer au كوكبى de Aḫṭal (*Divan*, 99, 3). Cette dernière localité devait appartenir à la Syrie centrale (2), sinon à la Mésopotamie ; notre *Kaukabâ* se trouve dans la Ġoûma ; *S.* écrit كوكبه et l'énumère parmi les localités de la moudirié de Ġoûm (= Ġoûma), caimacamat de Killis.

FAFARTÎN — G. L. Bell (p. 274, 282) y signale aussi des Yézidis.

ṢOÛĠÂNA صوغانا — *S.* écrit صوطاق .

ṢORQANAIÂ — Ou Ṣorqanié (صرقنية). G. L. Bell (p. 281) écrit *Surkanyâ*.

YÂ'IR — Marqué par le seul Fonclayer ; inconnu à Alep et aux Yézidis. Serait-ce « Yâkir » (Blanckenhorn) entre Ma'arra et Kafr Basîn ? *S.* n'enregistre rien de semblable (3).

ZOÛQ AL-KABÎR — (4) « Hameau de quatre à cinq masures, faites en vieux matériaux et d'autant de tentes » (Jullien, p. 235).

ZOÛQ AṢ-ṢAĠÎR — *S.* connaît seulement الكبير (sic) ذوق .

TURUND — A moitié yézidi ; تُرُنْد ou طُرُنْد (5) ? *S.* écrit طورندة (moudirié de Ġoûm). Peut-être Ṭoranda, nommé par Michel le Syrien (6), immédiatement avant Ġorġoûm, la capitale des Mardaïtes, donc dans la région de l'Amanus et vers la Cilicie, où Théophane semble également localiser son Τάραν-

---

(1) Le casal *Ctmas* des Croisés (*ZDPV*, X, p. 263) ? Voir à la fin de ce travail les textes épigraphiques découverts en ce village.

(2) Comme Ḥomṣ et Ġadar, cités quatre vers plus haut, Aḫṭal, 98, 4. Yâqoût (IV, 328) se contente ici de renvoyer à notre poète.

(3) Sinon باقت العدس (caimac. de Ġ. Sim'ân), ou ماير près d'Alep.

(4) Dans sa *Liste arabischer Ortsappellativa* (*ZDPV*, XXII, p. 51), Socin révoque en doute la signification de « town or ville » assignée à ce terme par les *Name-Lists* du *Survey* anglais de la Palestine. Cette signification est incontestable et se trouve dans les Zoûq (pluriel *Azwâq*) du Kasrawân (Liban), fondées jadis par des Turcomans. Cf. Dowaihi, *Histoire des Maronites*, p. 125, et, dans Guérin, *Galilée*, deux localités du nom de « Zoûq », dans la dépression du lac de Ḥoûlé.

(5) Entre Qirik Ḫân et Ġisr Mourâd-Paśa, R. Kiepert marque un « Ṭorun».

(6) *Chronique*, II, p. 479.

τον (A. M. 6193). Ce dernier et Ṭoranda sont distincts, croyons-nous, de طرندة, localité d'Arménie (Balâḏorî, *Foṭoûḥ*, 185, 186 ; Yâqoût, III, 534).

ŚÂDIR شادر — Ou *Śiḥ ad-dair*, dont Śâdir serait la contraction kurde (1) ; compte seulement quelques maisons de Yézidis ; moudirié de Ġoûm (*S.*).

QOGOÛMÂ قجوما — A moitié yézidi ; peut-être قوجبان, moudirié de Ġoûm (*S.*).

'ARŚÉ-WA-QIBÂR — Exclusivement habité par des Qarabâś ; une cinquantaine de maisons et de tentes, il serait formé de la réunion de deux villages *'Arśé* et *Qibâr* (*S.* écrit عرشه قبار sans و), d'où son nom. Nous croyons y retrouver *Arcicant* des sources franques (cf. Rey, p. 330), casal apporté en dot à Pons, comte de Tripoli, par Cécile, veuve de Tancrède. Se rappeler que le Lailoûn (ou mont S^{t} Siméon) fut conquis par Tancrède. Cf. *Hist. or. Crois.*, III, p. 594 (2).

QAṬMÂ قطما — A moitié yézidi.

QAṢṬAL — Près de Ma'arrîn ; indication topographique fournie par les Yézidis, ce village ne se trouvant pas sur les cartes. On écrit plus souvent قسطل, nom fréquent dans la toponomastique syrienne (3).

SINKÂN — Situation inconnue.

ĠOUMKÉ — Dans la Ġoûma ; pas enregistré par *S.*

FAQÎRÂN — » » » , près de Śaiḫ 'Abdarraḥmân, le long de la chaussée Alexandrette-Alep.

---

(1) D'après Jullien (p. 234) « chaque village a un nom turc et un nom arabe ». Śâdir = Śiḥ ad-dair est le seul exemple de ces doublets que nous connaissions.

(2) Près de 'Arśé-wa-Qibâr se trouve *Kersen* (le كرسان طاش de *S.*, le *Hersen* des Croisés, méconnu par Röhricht, *Geschichte des ersten Kreuzzuges*, I, p. 105, note 6). Tout près, il faut chercher *Balena* ou le *Vadtun Balenae* (Rey, p. 331), confondu par Röhricht (*ibid.* et 132, note 1) ; même confusion dans *Hist. armén. Croisades*, I, p. 812, *index* ; et aussi *Bartsan* (peut-être « Bairâm oğlou »). Le *Vadtum Balenae* est probablement un gué du 'Afrîn ; cette rivière coule dans le voisinage. La position est déterminée par celles de *Corsehel* (Qorzâḥil) et *Barsoldan* (Baṭoûfân), lesquels ne s'en trouvaient pas éloignés.

(3) Cf. Yâqoût, IV, 95, 687 ; Maqdisî, 30, 190.

Qorbé	Dans la Ġoûma ; pas enregistré par *S.*			
Kafr Zît	»	»	»	
Forainiyé فرينيه	»	»	»	à moitié yézidi ; orthographe incertaine.
Aboû Ka'b	»	»	»	*Abu Ka'be* de R. Kiepert ; ابو كعبيه (*S.*)

D'après les renseignements, recueillis à 'Arśé-wa-Qibâr, les établissements yézidis étaient jadis beaucoup plus nombreux (1). En particulier, toute la Ġoûma leur aurait appartenu. La plupart de ces conversions, plus ou moins volontaires à l'islam, ne remonteraient pas au delà d'un demi siècle. On les reconnaîtra dans la liste précédente à la mention : « à moitié yézidi ; quelques maisons de Yézidis ». Voici maintenant une autre liste, contenant le nom d'anciens villages yézidis, devenus musulmans, liste qui ne peut prétendre à être complète . Devenus défiants en me voyant écrire sous leur dictée, les Qarabâś de 'Arśé-wa-Qibâr ont refusé de me fournir d'autres renseignements, soit pour fixer l'orthographe ou la position exacte de ces toponymes. De là, les incertitudes que l'on constatera plus loin.

Villages Yézidis passés a l'islam

Yalangoûz — Marqué sur aucune carte ; j'en ignore la situation exacte (2).

Qorzâḥil — Beau village avec jardins et une bonne source ; à une heure S.-E. de 'Arśé-wa-Qibâr. C'est le casal *Corsehel* (*ZDPV*, X, p. 263, n. 26). La localité existe au moins depuis l'an 478 de l'hégire, comme on peut le voir dans Yâqoût (IV, 56). D'après ce dernier : قُرْزاحِل قرية من نواحي حَلَب ثمّ من نواحي العمق . Al-'Omq, c'est la Ġoûma ou la plaine d'Antioche, district auquel Qorzâḥil se trouvait alors rattaché. On peut remonter encore plus haut dans son histoire. Au X^{e} siècle de notre ère, elle a fourni à l'église jacobite deux patriarches. « Qorzâḥil معزاسل du district d'Antioche sur le

(1) La même conclusion se dégage de Perdrizet, *Documents*.

(2) Peut-être ألاغوز (*S.*) moudir. de Tall Bâśir (caïmacam. de 'Aintâb). Comme on le verra plus loin, cette région a eu et garde peut-être encore des communautés yézidies.

fleuve (1) 'Afrîn » (2) possédait pour lors un beau monastère, où le stylitisme trouvait encore des adeptes. On aurait chance d'y découvrir des restes de l'antiquité, probablement à l'état de débris : le village n'ayant pas cessé d'être habité depuis lors, à cause de ses eaux et de la fertilité des terres avoisinantes. C'était un centre monophysite. Nous en connaissons au moins un autre, Kîmâr, dans le Ǵ. Sim'ân, comme l'atteste son épigraphie jacobite (3). Au lieu de قرزاحل, *S.* (4) écrit قورزيل, — beau spécimen de la maîtrise orthographique des scribes ottomans.

BASOÛṬA — Ruines anciennes, qui mériteraient d'être examinées au dire des Yézidis (cf. Kamâl ad-dîn, *op. cit.*, p. 685). « Basût » de R. Kiepert, باسوطه de *S.*

BORǴ — Distinct, semble-t-il, des « Borǵ » de la liste précédente et aussi de « Borǵ Haidar » (Jullien, p. 243), le « Burj Haida » (sic) de G. L. Bell. C'est le بورج (sic) de *S.*

KOFAIR — Il appartient à la moudirié de Ǵoûm (*S.*). A l'occident et près d'Alep, la carte de Gert. L. Bell enregistre un « Kfêr Dâ'i » (5), écrit « Kefr Ṭai » par R. Kiepert ; probablement كفر داعل de *S.* (caimac. de Ǵ. Sim'ân).

GAZZAWIYA — Voir les cartes du Nord de la Syrie ; *S.* écrit غزاوى يه.

ǴALAMÉ — *Ǵeleme* de R. Kiepert ; probablement le *Galamo* des Croisés, lequel était situé dans le diocèse d'Antioche.

ISKA ; DEWÂ SOǴANÂKE — Rien à observer sur ces trois villages ; j'en ignore la position exacte. Iska répond peut-être à *Iskân* de *S.* (moudirié de Ǵoûm).

---

(1) Approximativement ; la rivière 'Afrîn coule à une petite distance, dans la plaine de Ǵoûma.

(2) Michel le Syrien, III, p. 121 (550 du texte syriaque), 124 ; comp. Barhebraeus *Chronicon*, I, c. 399, 9.

(3) Voir plus loin l'*Appendice*.

(4) Il signale deux قورزيل : le premier dans la moudirié de Ǵoûm, c'est le nôtre ; le second dans la moudirié de 'Amîq.

(5) Son récit de voyage (p. 288) porte un toponyme « Keifâr », —graphie, qui pourrait

ʿAska	Deux villages de ce nom ; peut-être اشكان غربي et شكان شرقي de *S.* (moudir. de Ġoûm).
Kafr Roûm	Cf. carte de R. Kiepert. Le *Kafr Roûma* (Yâqoût, IV, 288) du district de Maʿarrat an-Noʿmân est situé trop au Sud pour pouvoir être comparé. Cf. H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 63.
Matîna	Orthographe incertaine (1).
Śarrâ	Comme le précédent, tous deux situés au Nord de la
Kafr Safr	Ġoûma (2) (indication fournie par les Yézidis).

Il est difficile d'évaluer le nombre exact des Yézidis du Ġ. Simʿân. Le P. de Fonclayer parle d'environ « 300 tentes ou feux ». Mais, comme il ressort de la liste des villages dressée par lui, mon confrère ne paraît pas avoir eu connaissance de plusieurs groupes yézidis, établis au Nord de la Ġoûma et de la chaussée Alexandrette-Alep. A un autre endroit des nombreuses notes réunies par lui, je lis que, d'après le livre de Moḥammad Maʿtoûk ibn ʿAlî (3), manuscrit arabe en sa possession, les deux tribus yézidies se composent de 362 familles. Le chiffre global qui nous paraît le plus approcher de la vérité est celui de 3000 individus ; il m'a été confirmé, à Alep, par tous ceux qui ont pu fréquenter les Yézidis.

Le P. Jullien parle « de dix à quinze mille Yézidis, répandus dans le Nord de la Syrie et aux environs d'Alep » (4). L'exagération de cette évaluation globale diminue, si l'on y comprend les Yézidis, établis dans le caimacamat de ʿAintâb. Leur existence m'a été formellement affirmée par les Qarabâś ; mais n'a pas encore été, que je sache, attestée par un écrivain européen. Ces groupes isolés ont été encore plus éprouvés que

---

recouvrir notre *Kofaïr*. On y signale « a large population of Kurds », vraisemblablement des Yézidis.

(1) Probablement « Mâtînî » au N.-O. de Qaṭinâ (R. Kiepert). Sur mon carnet on peut lire aussi *Matma*, correspondant peut-être à متمتة de *S.* (moudir. de Ġoûm).

(2) *S.* écrit كفر صفر (moudir. de Ġoûm) et ne mentionne pas Śarrâ.

(3) Auteur et manuscrit me sont inconnus.

(4) *Sinaï et Syrie*, p. 17.

ceux du Ǵ. Sim'ân. La plupart ont passé à l'islam : tels les villages de Ẓâǧe (ظاغه) ouZâǧié, comme écrit le *Salnâmeh* (1) et de Zardaǧom (2), tel encore Sarouǵ (سروج) en Mésopotamie. A Kuśtam (3) pourtant la moitié de la population serait restée fidèle aux croyances yézidies. Pococke (4) a signalé des Yézidis dans la montagne au N.-E. de Séleucie (Souaidié), actuellement peuplée par des musulmans sunnites et des Arméniens. Cette ancienne agglomération yézidie (5) n'a pas laissé de traces. C'est également l'avis de M. Potton, vice-consul de France à Antioche. Les *Documents*, publiés par M. Perdrizet (6), signalent pour le XVII[e] siècle quinze village yézidis dans les environs de Roûm Qal'a sur l'Euphrate (7). Leur établissement dans ce district doit remonter au moins jusqu'au XII[e] siècle: le patriarche arménien Nersès ayant alors opéré des conversions parmi eux. La même source indique également des Yézidis à Saroûǵ (8).

Si ces défections ont eu, dans le principe, pour mobiles l'intérêt ou la crainte, ces sentiments auraient fait place depuis, chez les nouveaux convertis, à de véritables convictions, ou mieux à une répulsion très prononcée pour leurs anciens coreligionnaires. Au témoignage des Yézidis eux-mêmes, ces néophytes musulmans sont devenus pour eux les plus incommodes et les plus fanatiques des voisins. « Ils ne veulent plus, me disaient-

---

(1) Moudirié de تلبشار = (تل باشر) , caimac. de 'Aintâb.

(2) Je ne puis garantir l'orthographe de ces toponymes, marqués sur aucune des cartes à ma disposition. Si j'ai bien compris, ces groupes yézidis auraient compté plusieurs milliers de membres.

(3) Voir la carte de R. Kiepert. *S.* écrit كوشتار.

(4) Ed. allemande, II, p. 266.

(5) Si elle a jamais existé.

(6) J'ai pu en prendre connaissance au moment de livrer ces pages à l'impression.

(7) *Documents*, p. 305, 439, 441.

(8) *Documents*, p. 282, 435, 441. D'après M. Perdrizet (*Documents*, p. 295) la légende sur l'origine européenne des Druses « apparaît pour la première fois dans le livre du P. Gabriel de Chinon (1671) ». Ce savant la croit « née dans la cervelle de quelque missionnaire ». Elle doit remonter à une date antérieure, puisque le voyage de Cotovicus (p. 395) la signale. Voir notre *Frère Gryphon et le Liban au XV[e] siècle*, p. 10-11 (Extrait de *ROC*, 1899). Le célèbre émir Faḫr ad-dîn affectait d'y croire dans ses rapports avec la cour de Toscane. Au XVI[e] siècle, on la retrouve chez Greffin Affagart (p. 138, 216).

ils, convenir de leur origine commune; et pourtant nous avons connu leurs pères, Yézidis comme nous. Ils nous jettent des pierres, refusent de manger avec nous, nous interdisent l'accès des mosquées, quand les chrétiens nous permettent de pénétrer dans leurs églises ».

C'est une tendance, constatée chez toutes les sectes (1), de s'attribuer la note de l'universalité. Une prétention parfaitement logique ! Si Dieu a communiqué la vérité à ses créatures, il n'a pu en faire le monopole d'un groupe fermé ; sa Providence se doit d'en favoriser la diffusion. Les Yézidis de la région d'Alep m'ont sérieusement affirmé qu'à une époque, — lointaine, il est vrai, — tout l'univers avait embrassé leurs croyances (2).

De nos jours, les Yézidis du Ǧ. Sim'ân ont conscience qu'ils sont destinés à être absorbés par les islamites. Avec le fatalisme caractérisant les nations orientales, ils se résignent en face de cette perspective, malgré les profondes répugnances, qu'elle réveille chez eux. Ils aspirent naturellement à demeurer ce qu'ils sont, c'est-à-dire Yézidis. Si pourtant il leur fallait choisir entre le Qoran et l'Evangile, ils ne m'ont pas caché que leurs préférences iraient à ce dernier.

Nous n'avons pas à entrer dans le détail des croyances des Yézidis syriens. En conversant avec les Qarabâš, c'est tout au plus si nous avons pu effleurer ce sujet, sur lequel ces sectaires évitent de s'expliquer. Nous pouvons affirmer seulement que, parmi eux aussi, l'usage des noms chrétiens est fréquent. Comme j'objectais à notre guide yézidi Ḥaso (3) qu'il portait un nom musulman, « c'est, me répondit-il, par crainte des islamites ».

Ils demeurent en relations avec leurs coreligionnaires d'au delà de l'Euphrate et de temps à autre reçoivent la visite d'un *qawwâl* (4), envoyé par l'émir suprême pour recueillir le tribut. Comme preuve de sa mission,

---

(1) J'ai pu également l'observer chez les Noṣairis.

(2) Cf. *Journal Asiatique*, 1896[1], p. 131. A la même page, la transcription « çimaṭ » représente non « un mets particulier », mais l'arabe سماط, « nappe » ou « table ».

(3) Contraction kurde de Ḥasan. — Comme je le soupçonne, le *Dello* des *Documents* de Perdrizet (p. 433) représente *Dalîl* avec redoublement de *l*.

(4) Sorte de diacre yézidi.

ce qawwâl emporte un drapeau surmonté d'un « ṭâous » ou paon en bronze (1), symbole d'un caractère mystérieux (2). Depuis plusieurs années, aucune de ces missions n'avait visité le mont S[t] Siméon. Aussi, quand notre caravane approcha du village de Kîmâr, une femme yézidie demanda-t-elle à notre Kurde Raśo, si nous n'étions pas des qawwâls. Des cavaliers s'aventurent si rarement dans ces âpres montagnes, sans parler de la présence d'un guide qarabâś, nous précédant à pied, du koufié et du maśllaḥ blanc, qui nous enveloppaient : toutes ces circonstances pouvaient facilement donner le change sur notre véritable qualité.

Les Yézidis du Ǵ. Sim'ân se prosternent au soleil levant, ce qui leur a valu parfois le nom de « Śamsiya » (3) ou adorateurs du soleil. Devant moi, un Qarabâś voulut même arguer de cette particularité pour affirmer l'analogie du culte chrétien avec la religion yézidie : les deux possédant, d'après lui, la même *qibla*. On connaît l'importance de la qibla dans les religions orientales (4). Tout comme leurs frères de Mésopotamie, les Yézidis syriens sont complètement illettrés et condamnés à le rester, leur religion restreignant strictement la connaissance de la lecture à une seule famille (5). Comme je développais les avantages de l'établissement d'écoles parmi eux, l'un d'eux me répondit : « Assurément ! mais à la condition qu'un des nôtres vienne du mont Sinǵâr nous initier à la lecture ». Tous parlent la langue kurde. Par suite de leurs relations avec Alep et avec leurs voisins arabophones (6), un certain nombre d'entre eux comprennent également l'arabe. Beaucoup l'apprennent également pendant leur service

---

(1) Je dois à la générosité de M. André Marcopoli, consul de Portugal à Alep, d'en posséder un spécimen de 4 à 5 centimètres de haut. Mon exemplaire représente un oiseau d'un caractère assez indéterminé.

(2) Cf. Menant, *op. cit.*, p. 104.

(3) Cf. *Syrie sainte* du P. Besson S. J., p. 50 ; Barhebraeus, *Chronicon*, I, c. 220, n. ; Menant, *op. cit.*, p. 117 ; et les aveux du guide yézidi à Miss G. L. Bell, *op. cit.*, p. 293.

(4) Le calife 'Omar mourant remercie le ciel de ne pas avoir succombé sous les coups d'un homme يصلي قبلتنا.

(5) Cf. *Machriq*, II, 548, 550.

(6) La langue arabe reprend à Qal'at Sim'ân et à Dairet 'Azzé : au Nord de cette ligne, le turc et le kurde sont seuls employés.

militaire. Le gouvernement leur a enlevé l'immunité, dont jouissent à cet égard leurs coreligionnaires du Ǵ. Singar. On les envoie de préférence au Yémen. Bien peu revoient le pays natal. Aussi nous assaillait-on partout de questions sur les péripéties de la guerre dans cette lointaine province.

*
* *

Les établissements des Śarawanlîs et des Qarabâś sont généralement fixés parmi les ruines des localités anciennes. Là ils habitent sous des huttes, bâties en terre, défendues par des enclos bordés d'épines, ou vivent sous des tentes noires, composées d'un tissu grossier de poils de chèvres, et entourées d'une muraille faite en treillis de roseaux. Depuis quelques années pourtant, ils commencent à se construire de véritables maisons (1); les ruines leur fournissent à cet effet des matériaux de premier choix. Au dire de M. Chapot, « lorsque des gens de cette secte s'établissent en plaine, ils se construisent des maisons de terre en forme de pains de sucre »(2). Ainsi présentée, l'assertion nous paraît inexacte. Ce genre de construction étant très répandu dans la Syrie du Nord et du Centre, à partir de Ḥoms, — et cela dans des régions où l'on ne compte plus un seul Yézidi.

Pendant la belle saison, une partie des Yézidis, mène une vie à peu près nomade, pour suivre leurs troupeaux ou se rapprocher des champs qu'ils cultivent. Durant la période des pluies et de l'hiver, dont les rigueurs se font sentir sur ce plateau dénudé et exposé aux brises glacées du Taurus, ils se retirent dans les maisons antiques, respectées par le temps, où ils s'installent, comme nous l'avons expliqué plus haut.

Les mœurs et les coutumes de ces tribus diffèrent de celles du gros de la nation établie dans le Kurdistan ou dans la Mésopotamie. Leurs idées religieuses seules les rattachent à ces frères lointains, dont ils se trouvent séparés depuis des siècles. Les Yézidis d'au delà de l'Euphrate jouissent d'une assez mauvaise réputation, et, s'il faut en croire certains

(1) Comme à Kîmâr et Baṣoûfân. Voir plus haut.

(2) *Bull. de corr. hell.*, 1902, p. 184.

voyageurs, leurs congénères du Ǵ. Sim'ân ne leur ressembleraient que trop. Tel n'est pas l'avis du P. de Fonclayer et des membres de la colonie européenne d'Alep, qui ont pu les fréquenter (1).

De l'ensemble de ces témoignages il ressort que leur caractère est supérieur à celui des autres peuplades, établies dans la Haute Syrie (2). Ils sont hospitaliers, obligeants et gais ; leurs manières franches et ouvertes et l'on peut presque toujours se fier à leur parole (3). Tous sont remarquablement vigoureux, hardis et actifs. Au dire des propriétaires d'Alep, ce sont les meilleurs travailleurs de la région ; il vivent entre eux en bonne intelligence. On leur accorde même une certaine droiture naturelle, que n'a pu leur enlever l'état d'oppression sous lequel ils ont gémi depuis tant de siècles. En revanche, cette triste situation les a rendus irritables et ombrageux à l'excès. On leur reproche encore un amour excessif du lucre ; il constituerait leur passion dominante.

*
* *

Il est assez curieux de constater que le siège principal de ce peuple se trouve dans le Ǵabal Sinǵâr, Or, nous savons que cette montagne faisait partie des domaines de la grande tribu arabe chrétiennne des Banoû Taǧlib, dont on perd subitement la trace à partir du XIV^{e} siècle (4).

---

(1) Nous ne parlons pas du jugement porté sur eux par leurs voisins musulmans, lequel ne peut évidemment pas être impartial.

(2) Et tout spécialement des Arabes syriens, *'Arab ad-dîré* ou Arabes sédentaires, occupant sur les versants oriental et méridional du Ǵ. Sim'ân les villages de Baǵarṣimâ, Kafar Basîn, Kafar Dâ'il, Dairat 'Azzé (*S.* écrit عزى, comme s'il pensait à la déesse arabe 'Ozza), Ḥowwâr, Qobṭân, (*S.* orthographie قبطان), Qal ât Sim'ân. Le P. de Fonclayer en trace un portrait peu flatté. On remarquera l'intéressant toponyme Baǵarṣimâ. Je n'en connais l'existence et l'orthographe que par les notes de mon regretté confrère. La seconde partie conserve sans doute le nom de la déesse Σεμέα—Σεμία. Peut-être faut-il lire بَرْج صِيمَا, la composante *Borǵ* étant fréquente dans la région. Comp. nos listes et *S.* p. 368-69. Ces incertitudes font plus vivement sentir la nécessité d'un Corpus toponomastique syrien.

(3) Le P. Anastase (*Machriq*, 1899, 731) leur rend le même témoignage.

(4) Voir notre *Chantre des Omtades*, p. 3, 199, 205, etc.

Etant donné les nombreux emprunts chrétiens observés dans la religion des Yézidis (1), nous nous sommes souvent demandé si ces emprunts ne leur seraient pas venus des Taġlibites, lesquels auraient fusionné avec les sectaires mésopotamiens. Ce serait à peu près le même phénomène religieux, que nous pensons avoir observé jadis chez les Noṣairis de Syrie (2), le même compromis entre les croyances chrétiennes et d'anciens cultes locaux, — compromis facilité par la haine de l'islam officiel, dont Yézidis et Noṣairis sont animés et par le désir d'échapper à son influence.

Quoi qu'il faille penser de ce rapprochement, — nous n'en dissimulons pas le caractère conjectural, — nous croyons que l'habitat des Yézidis en Syrie s'est jadis étendu au Sud du Ǧ. Sim'ân. Le nom du village de Kafr Basîn (3), dans cette montagne actuellement habitée par des Arabes syriens, conserve un élément toponomastique cher aux Yézidis, quoique, selon toute vraisemblance, chronologiquement antérieur à leur arrivée en Syrie. Les cartes (4) signalent un autre Kafr Basîn au Nord de Ḫân Śaiḫoûn et au Nord-Est de l'ancienne Apamée. Il est difficile de ne pas reconnaître en *Basîn* le *ba* initial de beaucoup de toponymies syriennes (5), abrégé du terme sémitique *bait* : maison, temple. Basîn signifie donc le temple du dieu araméen Sîn, devenu chez les Yézidis le śaiḫ Sîn (6).

Dans la Syrie moyenne, nous avons trouvé au moins une trace certaine du passage des Yézidis. Ces sectaires, nous le savons, prennent eux-mêmes le qualificatif de « Dâsiniya » (7). Ce nom se retrouve précisément dans celui du village (8), situé à 4 h. Nord-Ouest de Ḥoms, (où nous avons trouvé le sarcophage de S[t] Thomas Salus, avec l'inscription bilingue dont

---

(1) Cf. *Machriq*, 1899, 36, etc.

(2) Voir dans *ROC*, 1901, notre étude: *Les Noṣairis furent-ils chrétiens ?*

(3) *Kefr Bassin* de Blanckenhorn, *Kefer Basstm* de R. Kiepert.

(4) R. Kiepert et Blanckenhorn.

(5) Très fréquent surtout dans la toponomastique libanaise.

(6) *ZDPV*, XXIII, p. 119 ; *Journal Astat.*, 1882[2], p. 253, note 1. Pour le culte de Nébo (cf. Kafr Nabô) dans le Nord de la Syrie, cf. *Bull. de corr. hell.*, 1897, p. 964.

(7) Voir dans *ZDMG*, LI, p. 593 un exposé dogmatique syro-arabe d'origine yézidie.

(8) Actuellement habité par des musulmans et des Noṣairis.

la partie syriaque a été interprétée (1) par mon confrère, le P. Ronzevalle), *Krâd ad- Dâsiniya*. Comme dans cette dernière toponymie *Krâd* représente l'abréviation courante de Akrâd = Kurdes, cela revient donc à dire : le village des Kurdes Dâsiniya ou Kurdes Yézidis. Or, ces derniers, pour avoir adopté la langue et souvent les mœurs kurdes sont fréquemment, en Syrie et en Mésopotamie, confondus avec les Kurdes. Il est donc permis de voir dans Krâd ad-Dâsiniya le nom d'une ancienne colonie yézidie.

Le jour où nous possèderons un *corpus topographique* de la Syrie septentrionale et centrale, l'examen des dénominations topographiques nous révèlera sans doute d'autres traces du passage des Yézidis en ces régions.

Les traditions nationales de ce peuple nous invitent d'ailleurs à conclure que la Syrie eut jadis pour eux une importance autrement considérable que de nos jours. Ces traditions affirment que leur religion s'est répandue dans tout ce pays. C'est là que sont nés ou ont vécu des personnages dont le souvenir leur est particulièrement cher : le calife Yazîd, fils de Mo'âwia (2), et surtout le śaiḫ 'Adî, une des incarnations de la divinité yézidie, et dont le mausolée est pour eux ce que la Ka'ba est pour les musulmans (3).

D'après Ibn Ḫallikân (4), 'Adî ibn Mosâfir al-Hakkârî (الهكّاري) naquit à « Bait Qâr بيت قار (5) du district de Ba'lbak » (6). Parmi les auteurs géo-

(1) *L'inscription syriaque de Krâd ad-Dâsiniya dans l'Emésène, ROC,* 1902, p. 386. Voir aussi nos *Notes épigraphiques et topographiques sur l'Emésène* (p. 55 du tirage à part) publiées dans le *Musée belge*, 1902. Ce nom de Dâsiniya doit être probablement rattaché à « Dâsen », district mésopotamien sur le Zâb supérieur. Comparez aussi « Dasen, urbs Assyriorum nobilis » de l'*Onomasticon* de S^t Jérôme. Voir *Machriq*, 1899, 36.

(2) L'homophonie seule lui a valu cet honneur.

(3) *Journal Asiat.*, 1880^1, p. 81 ; 1882^2, p. 261-262.

(4) Ed. d'Egypte : notice du śaiḫ 'Adî, I, 397-98.

(5) Ou *Bait Fâr*, graphie souvent préférée par les orientalistes européens.

(6) بيت قار من اعمال بعلبك et non « près de Ba'lbak », comme on traduit fréquemment. Ce détail d'interprétation a son importance pour retrouver le site de Bait Qâr-Fâr. Ba'lbak fut longtemps capitale de toute la Bqâ', même de la partie méridionale ou بقاع عزيز. Cf. Maqdisî, 154.

graphiques, consultés par nous, aucun ne fait mention de *Bait Qâr* ou de *Bait Fâr* dans la région de Ba'lbak. Interrogé par nous, M. Michel Aloûf, né à Ba'lbak et auteur d'une histoire de cette ville, a bien voulu nous adresser la communication suivante (1). Nous ne pouvons mieux faire que de la reproduire :

عن سؤالكم عن وجود بقعة في بلاد بعلبك او البقـاع باسم « بيت فار » « او بيت قار »
اجيب : انه لا يوجد في بلاد بعلبك محلّ بهذا الاسم اما في البقاع العزيز فربّما انه القرية المعروفة
اليوم باسم خربة قنافار هي الضالة التي تنشدونها وهذه القرية في جنوبي البقاع بجوار سَغْبين وارجح
بانها مطلوبكم لانها كانت تدعى قديماً « بيت قنافار » فلما تداعت الى الخراب وهجرها اهلها دعيت
« خربة قنافار » والذي يؤكد لحضرتكم بانها كانت تدعى « بيت قنافار » انها محرّرة هكذا في
سجلاّت وقف جامع الورد بالشام لان حصةً منها اوقفها على هذا الجامع الملك الاشرف برسباي

La carte française du Liban n'enregistre pas Baît Qâr-Fâr. Mais, à la suite de Sagbîn, on lit dans les listes toponymiques du palestinologue américain Robinson : « خربة قنا بيت فار . Ruins of the aqueduc of Beit Fâr » (2). A notre avis, بيت قنا فار, forme remontant pour le moins au XV^e^ siècle, ou قنا بيت فار, comme écrit Robinson, représente le lieu de naissance du ṣaiḫ 'Adî.

Encore jeune, ce saint personnage fit de longs voyages pour rendre visite aux principaux ṣoûfis de son temps. Plus tard, il se retira dans les montagnes à l'ouest de Mossoul, au milieu des ruines d'un couvent chrétien, où il établit sa *Zâwia*; il y mourut en 1163, après avoir fondé l'ordre religieux des 'Adawiya (3).

Dans ces souvenirs, intéressant à un si haut degré l'histoire des adorateurs du diable, il semble permis de trouver une confirmation au moins indirecte à l'hypothèse, indiquée plus haut, à savoir : l'importance plus grande de l'élément yézidi dans l'ancienne ethnographie syrienne.

---

(1) En date du 6 Avril 1907 ; qu'il veuille bien recevoir ici nos meilleurs remerciements.

(2) *Palestine*, III, 2^e^ append., p. 141.

(3) Ibn Ḫallikân, *loc. cit.*; Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 271. Dans la notice d'Ibn Ḫallikân, rien ne permet de conclure à l'hétérodoxie du ṣaiḫ 'Adî.

APPENDICE

Nous avons copié deux textes grecs à Kîmâr. Mais il doit s'en trouver d'autres dans une grotte, aperçue immédiatement avant notre départ par mon compagnon, le Bollandiste P. Peeters S. J. C'est également l'avis de M. Toselli d'Antioche, très au courant de cette région.

L'intérêt de la première épigraphe réside dans la date et dans la formule monophysite. Le texte se trouve sur un linteau brisé, près de la maison du šaiḫ : quatre lignes, complètes à part quelques lettres, faciles a suppléer. Nous transcrivons en caractères ordinaires :

Ἅγιος ὁ Θ(εό)ς, ἅγιος Ἰσχυρος, ἁγ[ι]ος
ἀθάνατος ὁ σταυροθεὶς δι' ἡμᾶς,
ἐλέησον ἡμᾶς. ἐγένετο τὸ ἔργο[ν]
τοῦτο ἐν Μαΐῳ ἰνδ(ικτιῶνος) γ' (τ)οῦ ΑΚΧ ἔτου[ς].

Cela nous donne comme date le mois de Mai, an 621. *A priori* il faut écarter l'ère des Séleucides : elle nous mènerait à la première décade du IV^e^ siècle de notre ère. Or, la plus ancienne église datée de Syrie, celle de Fafertîn appartient à l'an 376 de J.-C. (1). Dans les première années du IV^e^ siècle, on ignorait les querelles et les formules monophysites, lesquelles nous fournissent un *terminus a quo* pour la date de notre inscription. L'an 621 devrait donc se rapporter à l'ère chrétienne, soit un an avant le commencement de l'hégire (622). En Syrie, pour le VII^e^ siècle, on connaît seulement quatre monuments datés : la dernière, l'église de Bâbiskâ (Syrie du Nord), serait de l'an 609-10 (2). L'église de Kîmâr aurait donc été bâtie pendant l'occupation persane, — conclusion faite pour surprendre !

Dans la même ruine gisait un autre linteau entier. Il contenait quatre lignes d'un texte fort peu lisible : débutant par Ἅγιος ὁ θεός, il contenait également la formule monophysite, de l'épigraphe précédente. Il aurait valu la peine de s'assurer si l'inscription était datée : je regrette mainte-

(1) Cf. G. L. Bell, *op. sup. cit.*, p. 282, note.
(2) Cf. H. C. Butler, *op. sup. cit.*, p. 216-217, 426.

nant de l'avoir négligé. Nous y aurions peut-être trouvé la solution du problème chronologique, indiqué plus haut.

Au sujet de la précédente inscription, mon collègue, le P. Jalabert me présente l'observation suivante :

« Il faut s'en tenir ici à l'avis de Waddington (cf. n^os^ 1997, 2412 *m*, 2413 *a*, 2463). La note du P. Vincent (*Rev. Biblique*, 1902, p. 428, n. 1) ne prouve rien contre les faits positifs de l'épigraphie. D'autre part, Mai 621 J.-C. est de la 9^e^ indiction (Sept. 620 - Sept. 621). Il semblerait que la date soit à calculer d'après l'*ère d'Antioche* (automne 49 av. J.-C.), laquelle est employée dans les autres textes de la même région (cf. v. g. *Dict. archéol. chrét.*, s. v. *Antioche*, col. 2403 et suiv.) ; mais la concordance de l'indiction laisse à désirer.

Mai 621 = (d'après l'ère d'Antioche) 572 J.-C. Or l'indiction, qui va du 1^er^ Sept. 571 au 1^er^ Sept. 572 est la 5^e^. L'ère d'Actium (31 av. J.-C.), celle de Séleucie (109 av. J.-C.) ne donnent rien de satisfaisant. Par ailleurs, la lecture de la date et de l'indiction semblent certaines ».

Mon carnet, du moins, ne laisse pas de doute à cet égard. Un nouvel examen de l'original pourrait seul décider ; je le recommande aux futurs explorateurs. Pour ma part, réflexion faite, je doute beaucoup de l'attribution de mon texte à l'ère chrétienne, tout en me déclarant impuissant à proposer une autre explication.

MARONITES, ΜΑΣΟΝΙΤΑΙ ET MAZOUN DU 'OMAN.

Ces notes ont été recueillies à l'occasion d'un article, publié par M. Nau (*ROC*, 1904, p. 268-276) sous le titre de *Maronites, Mazonites et Maranites*. Elles achèveront, croyons-nous, la démonstration que les Maronites n'ont rien de commun, à part leur qualité de chrétiens, avec les Mazoûn du 'Omân. Nous nous bornerons à relever dans la littérature arabe les principales allusions à ces derniers. Peu nombreuses, elle n'ont pas toujours été bien comprises, même par les Arabes : à ce titre, il n'était pas inutile de les soumettre à une révision.

Si un léger déplacement des points diacritiques a pu faire naître la confusion dans les documents syriaques, nous n'avons rien de pareil à redouter avec les textes arabes. Il n'en faut pas faire honneur à la paléographie, non moins défectueuse en arabe qu'en syriaque. Mais, à défaut d'autres arguments, la lecture *Mazoûn* — jamais *Maroûn* — se trouve suffisamment garantie par les spéculations étymologiques des grammairiens et des lexicographes sur la racine *mazana* (1). Quelle qu'en puisse être la valeur philologique, elles excluent du moins les rapports avec les Maronites de Syrie.

Commençons par l'article de Yâqoût. Comme M. Nau (*loc. cit.*) l'a déjà versé au dossier, nous nous contenterons de reprendre la traduction, pour en serrer le sens de plus près. Nous sautons les deux premières lignes, sans intérêt pour notre sujet :

« Mazoûn est un des noms du 'Omân. Voilà pourquoi Komait a dit : « Quant aux Azd, les Azd d'Aboû Sa'îd, il me répugne de les nommer Mazoûn ». Or, Aboû Sa'îd désigne ici Al-Mohallab ibn Abi Ṣofra. Le poète veut dire : Il me répugne de les rattacher à Mazoûn, lequel est le pays

(1) Cf. Yâqoût ; les lexiques arabes : *Tâǧ al-Aroûs*, *Lisân al-'Arab*, auxquels nous renvoyons plus loin.

de 'Omân. Selon lui, ils seraient en réalité des Moḍarites (1). D'après Aboû 'Obaida, par les Mazoûn Komait a voulu désigner les marins. Ardaśîr, fils de Bâbik, avait établi les Azd, comme marins, à Śiḥr du 'Omân, 600 ans avant l'islam. Ġarîr a dit également : « Tu as éteint (2) les lumières de Mazoûn, alors que les habitants voulaient rallumer le feu de la rébellion ! » (3).

Il ne faut pas avoir longtemps pratiqué les recueils géographiques arabes, pour s'apercevoir que Yâqoût a compilé cette notice, sans posséder une idée bien nette au sujet des Mazoûn. Il en a trouvé la mention dans deux poètes de la période des Marwânides ; il y a joint une remarque du grammairien Aboû 'Obaida. Encore rien ne prouve qu'il ne se soit pas procuré de seconde main ces citations qu'on rencontre invariablement, toujours les mêmes, chez les lexicographes arabes. On a le droit d'admirer dans le معجم البلدان l'ampleur du plan. Mais ce sentiment ne doit pas nous fermer les yeux sur la précipitation dont cette vaste compilation porte la trace. Comme les auteurs de dictionnaires, Yâqoût a fréquemment cédé à la tentation de grossir son recueil, sans prendre la peine de contrôler la valeur de ses emprunts. Ce vague, cette incertitude nous les retrouverons chez les écrivains antérieurs à Yâqoût. Au lieu de faire un procès à l'infatigable auteur du *Mo'ǧam,* il nous paraît plus équitable d'en rejeter la responsabilité sur la rareté des allusions, dans la littérature, au passé des Mazoûn. Pour s'en faire une idée, rappelons que ce nom propre (4) ne figure pas à l'*index*, de l'Aġâni. C'est un oubli ; car il en est fait mention au moins une fois dans ce recueil.

On a rapproché des Mazoûn les Μασονῖται de Ptolémée. Dans ce cas, le géographe grec les aurait encadrés assez arbitrairement entre les Χατρα-

(1) Nous reviendrons plus bas sur cette assertion ethnographique, d'ailleurs inexacte.

(2) Lisez اطفأت, au lieu de اظفأت , — faute d'impression dans *ROC.*

(3) Il s'agit de la révolte des Mohallabides. Comp. le jugement de Śa'bî au sujet des Râfiḍites : كلما أوقدوا نارًا للحرب أطفأها الله. *'Iqd*, I, 268

(4) Comme il se présente d'ordinaire sous la forme du *nisbat*, les tables de nos meilleures éditions négligent de l'enregistrer.

μονῖται, les habitants du Ḥaḍramaut, et les Homérites. Cette localisation nous éloigne sensiblement du 'Omân, où, nous le verrons, doit être fixé l'habitat des Mazoûn. Y a-t-il lieu de supposer chez Ptolémée une confusion entre les Mazoûn et les Mâzin,—ces derniers, ancêtres des Ġassânides et occupant précisément le coin de l'Arabie, où Ptolémée place les Μασονῖται? On serait tenté de le croire, quand on compare Συκομάζων, ancien évêché au S.-E. de Gaza, avec le nom actuel Soûq Mâzin سوق مازن (1), où Μάζων correspond évidemment à Mâzin. Si, au lieu du toponyme d'une *ḫirbet* obscure, perdue dans l'*hinterland* désertique de Gaza, nous avions affaire à un document d'origine savante, nous admettrions volontiers une *correctio tacita* dans l'équivalent arabe de Συκομάζων. Elle aurait produit, au lieu de سوق مزون, *Soûq Mâzin*, rappelant les *Banoû Mâzin*, très connus dans la littérature arabe. Les Azd se rattachaient eux-mêmes aux Banoû Mâzin (2).

Ces points d'interrogation ne peuvent mettre en doute l'antiquité du nom de Mazoûn, certainement antérieur à l'islam. Yâqoût lui-même en a gardé le souvenir, et cette conclusion se dégage de tous les textes arabes, où ce terme est mentionné. Les avis se partagent, quand nos auteurs essaient de préciser le sens de ce vocable archaïque. Ils préfèrent mal dire que de ne rien dire, oublieux du dicton : ان لا أدري من الباب, —c'est faire preuve de savoir que d'avouer son ignorance (3).

---

(1) Dr A. Musil dans *Machriq*, I, 216 ; Jacoby, *Das geographische Mosaik von Madaba*, p. 53 ; *RAO*. V, p. 120. M. Cl.-Ganneau se demande si le nom de Mâzin ne rappellerait pas le passage des ancêtres des Ġassânides. Pourquoi Συκομάζων ne représenterait-il pas une ancienne station ou marché = سوق des *Mazoûn* ou des commerçants du 'Omân ? Nous ne pouvons dire où s'arrêtait en Arabie la sphère d'attraction du grand port de Gaza. Grâce à Συκομάζων, nous savons que la graphie Μάζων=Mazoûn est plus ancienne ou plus anciennement attestée que مازن. Sur les relations directes des riverains du Golfe persique avec la côte syrienne, voir Sprenger, *Alte Geographie Arabiens*, p. 113-114 ; sur celles de Gaza avec l'Arabie, cf. R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'islam*, p. 79 ; Aloïs Musil, *Kusejr 'Amra*, p. 172, n. 34.

(2) Sprenger (*Die alte Geographie Arabiens*, p. 125, 309) admet l'identité des Μασονῖται et des Mâzin.

(3) Cf. *'Iqd*, I, 201 en bas.

C'est un des noms du pays de ʿOmân, nous a déjà dit Yâqoût (*loc. cit.*). Avant lui, Bakrî (1) et le scoliaste des *Naqâ'iḍ Ǵarîr* (2) l'appellent مدينة عُمان, la ville (principale) du ʿOmân ; ce serait encore, à les en croire, le nom persan du ʿOmân, — explication également mentionnée par Mobarrad (3) et par Ǵauharî (4). Bakrî ajoute une troisième explication : Mazoûn « serait une ville du ʿOmân, habitée par les Juifs » (5). Au dire de Masʿoûdî, ce serait le nom donné par les Persans à Ṣoḥâr, le port principal (6) du ʿOmân (7).

Parmi toutes ces définitions, aucune n'essaie de présenter Mazoûn comme un nom de tribu. Au premier siècle de l'islam, une tribu de ce nom n'existait pas ; nulle part le *nisbat* de *Mazoûnî* n'est accolé au nom d'un personnage historique (8). L'incertitude au sujet de sa signification suffirait pour nous instruire à cet égard. Au moment où la satire s'empara de leur nom, les Mazoûn avaient cessé de contituer un clan ou un peuple distincts. Inutile de chercher leur nom dans le *Kitâb al-Iśtiqâq* d'Ibn Doraid ou dans les *Genealogische Tabellen* de Wüstenfeld. Mazoûn représente vraisemblablement l'ancienne dénomination persane du pays ou d'une des villes principales du ʿOmân. Hamdânî présente également Mazoûn comme un nom régional ; il l'encadre entre Śiḥr, al-Qaṭîf et al-Aḥsâ (9), précieuse indication topographique, digne de l'auteur si bien informé du *Ǵazîrat al-ʿArab*. Elle remplace avantageusement les indications vagues des précédents écrivains et concorde avec les documents

(1) *Diction. géogr.*, 529.

(2) *The Nakâ'id of Jarîr and al-Farazdak*, éd. A. Bevan, 115, 15.

(3) *Kâmil*, éd. d'Egypte, 142, l. 6, 9.

(4) Dans *Lisân al-ʿArab*, XVII, 294 ; *item* le *Kaśf al-ǧomma*, cité par le Prof. E. Sachau dans *Mitt. d. Semin. f. orient. Sprachen*, I, p. 17. Ce dernier témoignage est intéressant, comme émanant d'un auteur, originaire du ʿOmân.

(5) Ou comme dit *Lisân* : « par les Juifs et par les marins, à l'exclusion de tout autre ».

(6) Sur son importance, cf. *ZDMG*, 1895, p. 486.

(7) *Prairies*, I, 331. La traduction française transcrit ici *Mezoen*. Cf. *ZDMG*, 1895, p. 486.

(8) Excepté dans la poésie satirique ; voir plus bas.

(9) *Ǵazîrat*, 215, 6.

syriaques, lesquels placent les ܡܙܢܝܐ *Mazoûnoié* à côté des ܩܛܪܝܐ *Qétroié* ou habitants du Qaṭar (1). Ainsi fait la *Chronique d'Edesse*. Après le Qaṭar, elle mentionne « la région de Mazoûn, également située sur le bord de la mer et s'étendant sur une longueur de plus de 100 parasanges » (2). En définitive, *Al-Mazoûn* et *Mazoûnî* équivaudraient donc à *habitant du 'Omân* (3). Mais ces noms propres ont depuis longtemps disparu de la nomenclature géographique arabe. En s'en emparant, la satire les a sauvés de l'oubli et s'est efforcée d'en faire une injure. La même défaveur s'est attachée aux noms de Ṯamoûd, des Nabatéens et de tant d'autres rappelant un passé glorieux. S'ils sont allés enrichir le riche vocabulaire des invectives arabes, ce phénomène trouve son explication dans l'impérialisme, né de la brillante période des conquêtes ou فتوح.

Cette épithète de *Mazoûnî* a dû sa vogue d'un jour à la réaction passionnée, provoquée par la prodigieuse fortune des Mohallabides. La mention la plus ancienne, à notre avis, se rencontre dans un vers (4) de 'Arham ibn 'Abdallah ibn Qais (5), du clan tamîmite des Bal'adawiya (6). Il fut prononcé dans les troubles de Baṣra (7), immédiatement après la fuite de 'Obaidallah ibn Ziâd. Mazoûn y apparaît déjà comme un terme de mépris à l'adresse des Azd (8). Un autre poète tamîmite qualifie de عبد مَزُونِي le saiyd des Azd de Baṣra (9). Dans ses accès de mauvaise humeur, Ḥaǵǵâǵ s'en servait, quand il voulait se rendre désagréable pour le grand général, chef

(1) Cf. *ROC*, 1904, p. 269-70.

(2) *Chronica minora*, I (collect. Chabot), trad. Guidi, p. 32.

(3) Cf. J. Hell, dans *ZDMG*, 1905, p. 603.

(4) Cf. *Naqâ'iḍ Ǵarîr*, 115, 13.

(5) Cf. Tab., II, 456: le vers n'y est pas cité.

(6) Ou Banoû 'Adawiya, comme dit Ṭab., *loc. cit.* Sur ce clan, cf. Wüstenfeld, *Genealog. Tabel.* K.

(7) Comp. l'intéressant récit du scoliaste des *Naqâ'iḍ Ǵarîr*, 112, etc.

(8) Le scoliaste des *Naqâ'iḍ*, généralement bien informé, ne s'en est pas aperçu et se contente de la glose المَزُون مدينة عُمان.

(9) *Naqâ'iḍ Ǵarîr*, 117, 6.

de cette famille (1). Ainsi fera le célèbre Qotaiba, quand il apprendra la nomination du mohallabide Yazîd (2). Les Arabes du Ḫorâsân, mécontents de l'invasion des Azd à la suite de Mohallab, ne les traitaient pas autrement (3). Lorsque Komait répugne à leur donner la qualification de Mazoûn, il ne prétend pas en faire des Moḍarites, comme Aboû 'Obaida paraît le croire. Un Arabe du temps des Marwânides ne pouvait commettre une pareille méprise, surtout Komait, le chantre attitré des Moḍarites. La méchanceté du trait réside ailleurs. A l'en croire, — était-il sincère ou non ? — Mazoûnî, comme le *racca* de l'Evangile, constituerait une si énorme injure qu'il ne se croit pas le droit de l'adresser aux Azd (4). Comme *Nabaṭî*, fréquemment associé à *Mazoûnî* (5), ce dernier terme, nous le verrons plus loin, était devenu synonyme de «chrétien» et de «tributaire» (6). La réserve de Komait pouvait également provenir d'un autre sentiment : peut-être redoutait-il de s'attirer la vengeance de la puissante tribu, de ceux surtout tenant de près à Mohallab, les Azd d'Aboû Sa'îd, comme il les appelle. Pour ces motifs, il lui répugnait de les traiter de « Mazoûn », en d'autres termes, de « barbares du 'Omân », علوج عُمان المزون , comme s'exprime un ḥadîṯ d'Al-Kalbî (7).

Ses confrères, n'éprouvaient pas ces scrupules, et l'on verra les poètes

(1) *Kâmil* (éd. Wright), 214, 4. Dans Balâḏori (éd. Ahlw.), 336, 7 a. d. l., au lieu de المَرْوِي , il faut lire المَزُونِيّ.

(2) Ṭab., II, 1312, 15.

(3) Cf. Ṭab., II, 489, 15.

(4) D'après *Lisân* (*loc. cit.*), Komait aurait dit : « Les Azd du 'Omân détestent d'être qualifiés de Mazoûn ; et j'éprouve le même sentiment ». C'est une paraphrase postérieure du vers de Komait.

(5) Chez Farazdaq p. ex.

(6) Même sens dans les papyrus arabes, où il désigne les indigènes coptes non-musulmans. Cf. C. Becker, *Zeit. f. Assyriol.*, XX, p. 73-74, 85. Le célèbre maulâ ḫorâsânien, Ḥaiyân, est également qualifié de Nabaṭî. Cf. Ṭab., II, 1329 et *passim*.

(7) Ibn al-Faqîh, 35 d. l. Comp. Ǵâḥiẓ, *Bayân*, I, 19, 4, où le christianisme est qualifié de عبادة الاعلاج. Rappelons pourtant que علوج, اعلاج signifie proprement *barbares*, étrangers à la race arabe. A la sommation de payer tribut, le ǵassânide Aiham ibn Ǵabala (il était chrétien) répond : انّما يؤدّي الجزية العلوج وانا رجلٌ من العَرَب. Ya'qoûbî, II, 161.

des Tamîmites, ennemis jurés des Azd (1), se distinguer dans cette lutte d'injures. La chute des Mohallabides lui donnera un caractère particulier d'acuité. Nommons Farazdaq, Ġarîr, Ba'îṯ (2), sans parler d'autres moins qualifiés. D'après la méthode arabe, ils étendront leurs attaques jusqu'aux femmes du clan azdite الأزديات (3). Les Azd possèderont tous les vices qu'on peut reprocher aux Mazoûn (4). Farazdaq interviendra dans cette lutte, avec la passion caractérisant ce virtuose de l'injure arabe (5). Le Dr J. Hell a eu le courage de faire passer en allemand (6) ces invectives, fréquemment intraduisibles. (7) Elles confirment la réputation de grossièreté des Tamîmites, attestée par le Qoraṇ (8). *Mazoûnites, Nabatéens, barbares, incirconcis, marins* : voilà la trame peu variée sur laquelle Farazdaq brodera ses dégoûtantes invectives (9). S'y arrêter serait peine perdue, si cet acharnement ne contribuait à éclairer la situation religieuse dans l'Orient de la Péninsule.

Quand parut Mahomet, pour nous servir de l'expression du Professeur E. Sachau (10), le paganisme du Ḥiġâz formait en Arabie « comme une enclave, un ilôt » polythéistes. Même à l'intérieur de la Péninsule, la propagande islamite se heurta à la résistance du christianisme. Nous aurons à revenir plus tard sur la situation des Naġrânites et sur l'exécution des lois draconiennes, édictées contre eux par le peu scrupuleux calife, 'Omar I.

---

(1) Un poète de Tamîm pleura pourtant Mohallab; Ṭab., II, 1084. L'hostilité entre Tamîm et Azd était proverbiale. Cf. *'Iqd*, I, 188, 12.

(2) Ba'îṯ al-Yaškorî (cf. *Lisân al-'Arab*, loc. cit. et *Tâġ al-'Arûs*, IX, 344-45), distinct du Ba'îṯ, adversaire de Ġarîr.

(3) *Aġ.*, XII, 77, 19. Satires contre Ḥaira. *ZDMG*, 1905, p. 607, etc.

(4) وفيك لمن عاب المزون عيوب. Ġâḥiẓ, *Bayân*, I, 114, 7, où l'éditeur égyptien ajoute cette glose inepte à *Mazoûn* : هو الماضي لوجهو الذاهب, *Bayân*, I, 186, 18.

(5) Les *Naqâ'iḍ Ġarîr* (édit. Bevan) nous ont donné de nouveaux spécimens de cette virtuosité immonde.

(6) Cf. remarque de S. Fraenkel, *ZDMG*, 1905, p. 833.

(7) *Al-Farazdaq's Lieder auf die Muhallabiden* : *ZDMG*, 1905, p. 589-621.

(8) *Qoran*, XLIX, 4. Comp. *'Iqd*, I, 299 : وفي قراءة ابن مسعود بنو تميم اكثرهم لا يعقلون.

(9) Cf. *ZDMG*, 1905, p. 598-99; 604-05; *Dîvan* de Farazdaq (éd. Boucher) 238, 8.

(10) *Der erste Chalife Abu Bekr*, p. 2.

Jusqu'à la fin du premier siècle de l'hégire, profitant de sa position isolée, de son éloignement du Ḥiǵâz, où son nom était devenu synonyme de *colonnes d'Hercule* (1), le 'Omân parvint à sauvegarder son indépendance (2) et se tint à l'écart du grand mouvement arabe, pour demeurer fidèle à ses mœurs et à son ancienne religion. Enrichis par le commerce et la navigation, ses habitants n'éprouvaient pas, comme les faméliques Bédouins de l'Arabie propre, le besoin de piller l'Asie antérieure au nom de l'islam. La révolte de Ḥirrît, racontée plus haut (3), est instructive à cet égard. Elle nous permet de constater les progrès, réalisés par le christianisme sur la côte occidentale du Golfe persique (4), l'attachement des populations à leur ancien culte, et cela dans des districts, soumis à l'influence des centres islamisés de l'Iraq, du Yamâma et du Baḥrain où, s'il faut en croire Ḍoû'r-Romma (5), le clan tamîmite des Banoû Amroû'l-qais professait encore la religion chrétienne (6). Ibn Sa'd (7) a même gardé le souvenir d'un évêque de Tamîm. Dans le 'Omân, l'Evangile se défendit avec encore plus d'énergie : on voit dans les poésies contemporaines combien cette résistance irritait l'islam triomphant et la عَصَبِيَّة des Bédouins, humiliés du peu d'empressement, manifesté par les 'Omânites à entrer dans la grande famille arabe.

« Ce n'est pas dans le 'Omân, chantait Farazdaq, qu'il faut aller cher-

---

(1) Pour exprimer une grande distance on disait : « Depuis 'Adan (Aden) jusqu'au 'Omân ». *Osd*, I, 250, 1 ; et au sujet des Banoû Foqaîm :

لو يسمعون باكلة او شربة بعمان أصبحَ جنّهم بعمانِ

Cf. Ǵâḥiẓ, *Baydn*, II, 142, 12.

(2) Cf. Périer, *Vie d'Al-Ḥadjdjadj ibn Yoûsof*, p. 244-245 ; Vollers, dans *ZDMG*, XLIX, p. 485, etc. Sur la prétendue islamisation du 'Omân, du vivant de Mahomet, cf. Caetani, *Annali dell' islam*, II, p. 206-210, où la mise au point ne laisse rien à désirer.

(3) Cf. *MFO*, II, p. 25-27 ; *Osd*, II, 118 ; Wellhausen, *Skizzen*, IV, 102, n. 5.

(4) Les documents syriaques sont naturellement plus explicites. Cf. le travail de M. Nau, *ROC*, loc. cit. ; Labourt, *Le Christianisme dans l'empire perse*, p. 122 ; 173, n. 3.

(5) Cité dans *Chantre*, p. 22, n. 1. où nous avons à tort appliqué le vers au grand poète préislamique Amroû'lqais.

(6) Cf. Ya'qoûbî, I. 298.

(7) *Ṭabaq.*, I[1], 112, 2.

cher la religion. لا في عُمان يُطلب الدين » (1). Le poète avait raison, à condition toutefois de limiter son assertion à la profession de l'islam. Nous pouvons également accepter son témoignage, quand il reproche aux ancêtres de Mohallab de n'avoir pas adoré l'idole Yaġoûṯ, ni participé aux pratiques de l'ancien paganisme arabe (2). Mais là où on découvre clairement la tendance, c'est quand il accuse les Azd de Baṣra d'adorer le feu (3). Parmi les anciennes religions, le magisme était la plus décriée aux yeux des Arabes et passait pour autoriser la plus révoltante promiscuité. Cela suffisait à Farazdaq pour lancer cette accusation à la tête de ses adversaires. Elle paraissait vérifiée jusqu'à un certain point par l'influence perse dans le pays de 'Omân, et encore par les noms iraniens des ancêtres (4) et du père de Mohallab. De son côté, Ba'îṯ al-Yaśkorî adresse à ce dernier le vers suivant, difficile à traduire littéralement :

تبدّلت المنابرُ من قُرَيش مَزُونيًّا يفقّحتو الصَليبُ

« Dans les *minbar* Qoraiś a cédé la place à un Mazoûnite (5), portant la croix au bas du dos » (6).

Qui des deux a raison, Farazdaq ou Ba'îṯ ? Les deux sont d'accord pour affirmer que la famille de Mohallab ne fut pas musulmane. Faut-il attribuer au hasard que, parmi les poètes de Taġlib, le seul qui ait attaqué

---

(1) *ZDMG*, 1905, p. 614, 1er vers.

(2) Farazdaq, *Divan*. 85; Hell, *op. cit.*, p. 595-600.

(3) *Ibid.*

(4) Cf. Hell, *op. cit.*, p. 591, n. 3.

(5) Comp. le vers d'Aboû Wâ'ila ibn Ḫalîfa contre 'Abdalmalik, le fils de Mohallab :

لقد صَبَرَتْ للذلّ اعوادُ المنابر تقوم عليها في يَدَيْك القضيبُ

« Les minbar supportent l'humiliation de ta présence, quand tu te dresses sur leurs planches, tenant ton bâton en main ». Ǧâḥiẓ, *Bayân*, I, 114, 4.

(6) *Lisân al-'Arab*, XVII, 294. Ba'îṯ est Yaśkorite, donc Bakrite. Pourtant les Bakr de Baṣra étaient alliés des Azd et ennemis héréditaires de Tamîm. (Sur cette inimitié, cf. Qotaïba, *'Oyoûn*, 224-225 ; *'Iqd*, I, 230). L'immense majorité des poètes, adversaires des Mohallabides, appartiennent à Tamîm. Au lieu d'Aboû Wâ'ila ibn Ḫalîfa (un inconnu pour moi), je me demande s'il ne faudrait pas lire Wâfid ibn Ḫalîfa, un Minqarite (Tamîm) et adversaire des Azd. Cf. Ṭab., II, 456, 8, etc.

Mohallab soit le musulman Qoṭâmî (1) ? Son contribule, le chrétien Aḫṭal, si intimement mêlé aux affaires politiques de son temps, ne fait jamais mention du fils d'Aboû Ṣofra (2).

La question de savoir s'il fut mage ou chrétien laissait indifférents les adversaires du grand général. Ils préféraient profiter de la confusion et de la défaveur, attachées à ce terme de *Mazoûn*. Il incarnait l'esprit d'indépendance du 'Omân avec ses populations, ou chrétiennes ou hostiles au joug de l'islam (3), indifférentes au rêve d'une plus grande Arabie. En s'alliant aux Rabî'a, les Azd 'omâniens avaient annulé l'hégémonie de Tamîm dans l'Iraq et au Ḫorâsân (4). Au nord comme au sud, les Tamîmites rageaient de voir se dresser devant eux cette opposition, conduite par l'entreprenante famille des Mohallabides. Cela suffisait au but, poursuivi par ces satiriques, peu scrupuleux sur la nature des armes, employées contre leurs adversaires (5). Mais nous ne pouvons leur demander de désigner, parmi les sectes chrétiennes, la confession particulière, à laquelle appartenaient les Mazoûn. La littérature syriaque supplée suffisamment à ce silence (6).

Des notes précédentes une double conclusion se dégage : la première favorable au christianisme des 'Omânites et des contribules du grand Mohallab ; la seconde écarte toute relation entre les Mazoûn et les Maronites et, ajouterions-nous volontiers, les Μασονῖται de Ptolémée. Dans les Mazoûn des Arabes, il faut reconnaître les *Mazoûnoïé* des écrivains syria-

---

(1) Divan (éd. Barth), VII, 1, 4. Dans cette belle édition l'absence de tables est à regretter.

(2) Ni de ses fils. Sur ses rapports avec les Mohallabides, cf. notre *Chantre des Omiades*, p. 78-80.

(3) Sur l'expansion du christianisme dans le 'Omân, voir Caetani, *Annali*, II, p. 456-57.

(4) Cf. Wellhausen, *Reich.* p. 130, 131, 266.

(5) On en trouvera un spécimen dans Qotaiba, *Ma'ârif*, 137 : les ancêtres de Mohallab seraient d'anciens esclaves. La légende qaisite poursuit ici double but : humilier les Mohallabides et faire croire à l'ancienne islamisation du 'Omân.

(6) Voir p. ex. *Lettres du patriarche nestorien Iso'yab*, éd. R. Duval (collect. Chabot), p. 179, 182, 187, 192-93.

ques. Apostats à partir du IX^{e} siècle, ils se perdent dans la masse musulmane. Depuis lors, il n'en est plus question. Sans le bruit, fait autour des Mohallabides, leur nom aurait disparu de la littérature arabe, où lexicographes et géographes éprouvent de la peine à le reconnaître (1).

(1) Interrogé par moi, M. Ant. Goguyer, excellent arabisant, depuis de longues années fixé dans le 'Omân, qu'il a fréquemment sillonné et où il possède des relations étendues, m'a assuré que le nom مزون y était inconnu actuellement.

LES ARCHEVEQUES DU SINAI

Par le P. Louis Cheikho, s. j.

Ce n'est guère que depuis un siècle que le Sinaï devient abordable et que les savants se décident à le visiter. Antérieurement à cette époque, nous sommes réduits pour tout renseignement à quelques récits sommaires de voyage, ou à des descriptions sèches de topographie, comme celle du diacre Ephrem, dont nous avons publié le texte arabe dans le *Machriq* (t. IX, p. 736 seqq. et 794 seqq.) d'après deux Manuscrits de la Bibliothèque Orientale de l'Université S^{t}-Joseph, et dont le savant M. Guidi a donné la traduction latine dans la *Revue Biblique* (Juillet, 1905) d'après le Manuscrit du Vatican.

Parfois cependant, des chercheurs heureux réussissaient à exhumer quelques documents plus intéressants, pleins de détails sur les religieux du Mont Sinaï, soulevant ainsi un coin du voile qui cachait aux yeux des profanes les secrets de leur vie solitaire. Telle est cette relation de voyage d'un Grec de Damas nommé Ḫalîl Ṣabbâġ, qui eut la chance, en 1753, de pénétrer dans le couvent de S^{te} Catherine, en compagnie de l'Archevêque du Sinaï lui-même. Cette circonstance lui permit de visiter à son aise tous les sanctuaires de cette montagne sainte et de nous laisser un récit vivant de son séjour au monastère parmi les moines, sur lesquels il donne de curieux détails.

Sa relation, écrite sans apprêt et au courant de la plume, était destinée à un de ses frères, résidant à Damas ; on y sent tout l'abandon d'une correspondance familière. C'est probablement Michel Ṣabbâġ, le collaborateur de Silvestre de Sacy, qui a rapporté avec lui cette pièce d'Orient en Europe, et l'a léguée à la Bibliothèque Nationale (*Fonds arabe,*

n° 313) ; c'est de là que nous l'avons tirée pour l'offrir aux lecteurs du *Machriq* (t. VII, p. 958 seqq. et 1003 seqq.).

Voici un troisième document arabe, entré depuis un an à peine dans notre collection de Manuscrits orientaux. Nous l'avons acheté à un libraire de Beyrouth, qui l'avait lui-même acquis dans le vente de la bibliothèque d'une famille grecque-orthodoxe. C'est un authographe, daté de 1710 ; l'auteur a tout l'air d'être un supérieur du Monastère du Sinaï. Le Manuscrit mesure 23 centimètres de long sur 16 de large ; il contient 76 feuillets, soit 151 pages, dont la dernière en blanc. La page ne contient que 16 lignes de texte. L'écriture en est très nette, presque élégante et du genre *naskhî*. Le premier feuillet du Manuscrit a probablement disparu et le titre avec. On lit seulement, au haut de la première page, ce qui suit, en caractères rouges, presque effacés :

مجموع زيارات طور سينا الذي تردّد فيه الله تعالى مع كل ما فيه وما يليه

Ensemble des Sanctuaires du Mont Sînâ, où Dieu s'est souvent manifesté, avec la description de tout ce qu'il contient, lui et ses environs. Suit un court préambule, où l'auteur donne un abrégé des matières qu'il veut traiter. Sur la marge de cette première page, on lit, en grec moderne, deux courtes notes, d'une main plus récente, et à moitié disparues : l'une, au haut de la page, nous apprend que le Manuscrit était conservé, en 1780, au Monastère du Sinaï ; l'autre est illisible, à la réserve d'un nom propre, *Michel*, qu'on peut encore déchiffrer aisément. L'ouvrage se termine brusquement, sans note finale ; la date du Ms. est indiquée incidemment à la page 78. L'apparence du Manuscrit, sa reliure fatiguée, son papier et son écriture répondent bien à la date 1710 qu'on y lit.

* * *

Voici maintenant le sommaire des chapitres :

P. 1 — Le nom de Sinaï. من اجل اسم هذا الجبل المقدّس طورسينا

P. 4 — Le Sinaï, montagne choisie par Dieu. في انّ جبل سينا المقدّس هو مكان مختار من الله

P. 7 — Honneurs accordés par Dieu au Sinaï. في انّ الله تعالى كرّم هذا الجبل

P. 11 — Lieu où le Seigneur a conversé avec Moïse et lui a donné deux fois les Tables de la Loi. في المكان الذي فيهِ كان الله يخاطب موسى وفي انَّ موسى اخذ دفتين لوحَي الناموس

P. 14 — Dieu donne à Moïse sur le Sinaï l'ordre de construire le Tabernacle et l'arche d'alliance et lui révèle le plan de leur exécution. على هذا الجبل علم الله موسى اتقان قبَّة الشهادة وتابوت العهد واراهُ هناك لدى أَلحاظهِ رسمها

P. 18 — Résumé de l'histoire du Mont Sinaï, depuis les premiers siècles du Christianisme jusqu'à Justinien. On y parle d'une église en l'honneur de la Mère de Dieu, élevée à l'endroit où était le Buisson ardent. Les moines, massacrés et maltraités souvent par les Nomades, recourent à Justinien pour qu'il leur bâtisse une enceinte fortifiée et une église. في الامر الذي منهُ اضطرَّت النسَّاك الذين بسينا بأنَّهم يذهبوا الى الملك يوستنيانوس ويلتمسوا ان يبتني هناك حصناً وكنيسة

P. 29 — Description du Couvent et de l'Eglise bâtis par Justinien et des églises qui y sont enclavées ou attenantes. في شكل الدير والكنيسة الكليَّة وعظمها وفي العصر الذي فيهِ تمَّر وفي الكنائس الأُخر التي من داخل الكنيسة الكليَّة وخارجها

P. 38 — Des icones, des lampes et autres objets de la grande église. في الايقونات والقناديل واشياء اخرى غيرها الموجودة في الكنيسة العظمى افرادًا (On y parle de la châsse de S^te^ Catherine, offerte par l'Impératrice Catherine, sœur de Pierre, fils d'Alexis, empereur de Russie).

P. 56 — Les petites églises situées au haut de la montagne. في الكنائس الصغار التي فوق في الجبل

P. 69 — Les montagnes qui entourent le Sinaï. في الجبال الاخرى التي حول جبل سينا

P. 72 — Les souvenirs du Mont Ṭoûr (Sinaï). في الطور وفيما فيهِ

P. 75 — L'ordre des offices au Sinaï. في ترتيب فروض صلاة الدير

P. 78 — Les Archevêques du Sinaï. في رؤساء اساقفة الدير

(Dans ce chapitre est insérée la lettre synodale du Patriarche de Constantinople, Jérémie, sur l'archevêché du Sinaï et ses prérogatives).

P. 99 — Eloge du Mont Sinaï sous forme d'homélie. مديح في جبل سينا

P. 124 — Les Arabes du Sinaï et les tribus attachées au service du Monastère. في امر عربان البرّية واسراء (واسرى) الدير المقدّس

L'auteur appelle les Bédouins qui habitent les solitudes de la Pénisule sinaïtique les *Awlâd Ṣâhîn* (اولاد شاهين). Ils sont fort nombreux. Trois tribus sont plus spécialement attachées aux moines du Sinaï et à leurs couvents, ce sont celles qui portent les noms des trois fils de Ṣâliḥ, c.-à-d. les *Sâlim*, les *Sa'îd* et les *Ḥâliq*. Leur père Ṣâliḥ était chrétien et son tombeau est situé non loin du Monastère.

Ce résumé, on le voit, embrasse tous les souvenirs qui se rattachent au Sinaï.On peut ajouter que l'auteur traite suffisamment bien chacun des chapitres ci-dessus désignés. Il serait trop long de donner ici des extraits de tout son travail ; nous comptons le faire prochainement dans le *Machriq*. Mais il est un chapitre qui intéressera les amateurs d'histoire ecclésiastique, c'est celui que l'auteur consacre aux archevêques du Sinaï, dont on connaît fort peu de chose. Ce siège était primitivement à Pharan, à une journée du Sinaï. Mais, après la conquête arabe, cette ville devint à peu près déserte, et l'évêque qui en était titulaire ne porta plus que le titre d'évêque du Sinaï. Lequien (*Oriens Christianus*, III, p. 747-758) a donné une liste fort incomplète de ces prélats, — treize seulement, en y comprenant les 4 titulaires de Pharan. L'histoire du Mont Sinaï que nous venons d'analyser nous aidera, en partie du moins, à combler cette lacune. Nous donnerons d'abord le chapitre en question, puis nous rétablirons, à l'aide de ce document et de quelques autres, une liste moins incomplète des titulaires du Sinaï, depuis les évêques de Pharan jusqu'à l'Archevêque actuel du Sinaï. Notons auparavant :— 1°) que le siège du Mont Sinaï relevait primitivement du Patriarcat de Jérusalem ; c'est le Patriarche

de cette ville qui avait et garde encore le droit de consacrer les titulaires de ce siège (1) ; — 2°) que les évêques du Sinaï ont été élevés à la dignité d'archevêques ; Nilus Doxopatris, cité par Relandus (*Palaestina illustr.*, p. 221), nomme le Mont Sinaï comme un des archevêchés soumis au siège de Jérusalem en 1151 ; d'autres veulent que le Patriarche Nectaire le Sinaïte ait été le premier à accorder cette distinction à Ananie, évêque du Sinaï (2) ; — 3°) que l'archevêché du Sinaï est un des quatre archevêchés autonomes, comme les archevêchés de Chypre, de Moscou et d'Ochrida (3) ;— 4°) enfin que la résidence habituelle de l'archevêque est au Caire, dans un couvent, appelé « couvent du Sinaï», et dont les religieux prêtres partagent avec les moines de S^te^ Catherine le droit d'élire l'archevêque.

Voici maintenant le chapitre dont nous parlons :

سبيلنا اذًا ان نتكلم في روٴساء الاساقفة كم واحد هم ومن هم وفي ايّ عصر وكم مدّة من الزمان صاروا روٴساء اساقفة هذا الدير المقدّس من البدْ الى ايّامنا نحن سنة ١٧١٠ مسيحية ·

في روٴساء اساقفة الدير

موجود في كتاب عربيّ قديم انهُ سنة ٦٣٧٧ ستّة الاف وثلثمائة وسبعة وسبعين لآدم وسنة ٨٦٩ ثمانمائة وتسعة وستين للمسيح كان مرقس رئيس اساقفة ·

ايضاً في كتاب آخر عربيّ موجود انهُ سنة ١٠٩١ مسيحية الف وواحد وتسعين للمسيح كان يوحنّا رئيس اساقفة · وهذا هو الذي من اثينا الذي قتلهُ المصريّون لاجل رعيتهِ كشهيد · وآباء الدير احصوه في تعداد القديسين ·

سنة ٥٣٨ [٥٠٨] خمسماية وثمانية اسلامية و ١١٠٣ مسيحية الف (p. 79) ومائة وثلاث للمسيح موجود في فرمان السلطان امير المؤمنين انهُ كان زخريًا رئيس اساقفة الدير ·

---

(1) Cependant le Patriarche d'Alexandrie disputa plus d'une fois la juridiction sur le siège du Sinaï au Patriarche de Jérusalem.

(2) Voir l'ouvrage grec de Périclès Grégoriadis Ἡ ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ. Jérusalem, 1875, p. 181.

(3) Cette automonie existait de fait depuis 1575 ; elle fut officiellement confirmée par le synode de Constantinople, en 1782.

ايضاً سنة ٥٣٨ اسلاميَّة و١١٣٣ للمسيح في عصر هذا السلطان نفسهِ كان جاورجيوس رئيس اساقفة.

ايضاً سنة ٥٥١ اسلاميَّة و١١٤٦ للمسيح في فرمان آخر للسلطان القائم بنصر الله كان جبرائيل رئيس اساقفة. هذا كان عالماً حكيماً في القراءة وقد صنَّف مؤلَّفاً وهو مواعظ وهو موجود باقياً في الدير.

ايضاً سنة ٦٦٧٢ لآدم و١١٦٤ للمسيح موجود في كتاب قديم بأن يوحنا رئيس اساقفة آخر كاتب رسالة عربيَّة وراسلها الى الآباء الذين في الطور.

وسنة ٦٧١١ لآدم و١٢٠٣ للمسيح كان سمعان رئيس اساقفة. هذا عاش الى السنة ١٢٥٣ وقد سافر في ايَّامهِ الى كريت. وفي عصرهِ اوقف اهل كريت المتموّلون املاكاً كثيرة وابتنى الامطوش الذي هناك وحينئذٍ البنادقة (p. 80) حكموا كريت فذهب المذكور الى البندقية فاقتبلهُ البنادقة بورع ودفعو اليهِ الاوامر التي كانت في امطوش كريت قبل سبيها.

وسنة ٦٧٣١ لآدم و١٢٢٣ للمسيح كان افتيموس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٣٢ لآدم و١٢٢٤ للمسيح كان مكاريوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٣٦ لآدم و١٢٢٨ للمسيح كان جرمانوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٤٧ لآدم و١٢٣٩ للمسيح كان رئيس اساقفة طورسينا ثاودوسيوس.

وسنة ٦٧٥٦ لآدم و١٢٤٨ للمسيح انوجد في كتاب عربيّ قديم ايضاً مكاريوس آخر رئيس اساقفة.

وسنة ٦٧٦٦ لآدم و١٢٥٨ للمسيح كان سمعان ايضاً وقد قيل انهُ الاوَّل نفسهُ وانما البائن انهُ تنزَّل وخرج في جمع احسان (p. 81).

وسنة ٦٧٧٣ لآدم و ١٢٩٠ [١٢٦٥] للمسيح كان يوحنا آخر.

وسنة ٦٧٩٨ لآدم و ١٢٩٠ للمسيح انوجد انهُ كان رئيس اساقفة ارسانيوس.

وسنة ٦٨١٤ لآدم و ١٣٠٦ للمسيح سمعان آخر كان رئيس اساقفة.

وسنة ٨١٥ اسلاميَّة و١٣٢٤ للمسيح موجود في فرمان السلطان مؤيَّد انهُ كان دوروثاوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٨٤١ لآدم و١٣٣٣ للمسيح كان جرمانوس رئيس اساقفة.

وسنة ٦٨٦٦ لآدم و١٣٥٨ للمسيح في كتاب آخر قديم موجود مرقص رئيس اساقفة —وفي

مواضع اخرى موجودون آخرون الاّ انهُ غير مكتوب عصر حياتهم ولعمري انهُ في باب العليقة المقدّسة موجودة كتابة هكذا انهُ صار اسقفاً اسمهُ أيوب جزيل الحكمة — وفي كتاب عربيّ قديم موجود اسقف اسمهُ سابا — وفي آخر غيره (p. 82) ابراميوس — وفي آخر جبرائيل — وفي كتب اخرى غيرها ميخائيل وكيرلّس.

Ici l'auteur a intercalé la traduction de la lettre synodale des trois patriarches Jérémie de Constantinople, Joachim d'Antioche et Germain de Jérusalem, sur « les privilèges du siège du Sinaï et l'élection canonique de ses titulaires ». Cette lettre est précédée de quelques lignes où l'on explique les circonstances qui en ont été l'occasion : à savoir la vacance du siège du Sinaï, de 1547 à 1567, et l'élection d'Eugène. Voici ce paragraphe :

(p. 82) وبعد صدور المرسوم السينودسي في انّ الآباء لا عادوا يعملون رئيس للدير بل رئيساً (sic) لما انهم طردوا مكاريوس بالكليّة وقطعوهُ — مرّت ثمانية عشر سنة واقاموا لهم رئيساً ولكن لما نظروا انّ الشرّ ينجح الى شرّ حال نقضوا كما قلنا ذلك المرسوم السينودسي الذي كان قد بان صواباً وثبت بثسما وصدر مرسوم آخر من ارامیا البطريرك القسطنطيني وللوقت في تلك السنة بنفسها شرطنوا كير افجانيوس رئيس اساقفة عشرة سنة (عشر سنين).

La lettre synodale remplit plus de 15 pages du Ms.; elle est signée par les trois Patriarches de Constantinople, d'Antioche et de Jérusalem, par 24 métropolites ou évêques, ainsi que par plusieurs dignitaires de l'église de Constantinople. Puis l'auteur (*p.* 97) continue la liste des Archevêques du Sinaï :

وبعد وفاة كير افجانيوس تشرطن انسطاسيوس وعاش هو ايضاً ثمانية سنين.

وبعد انسطاسيوس انتصب كير لفرنديوس وعاش هذا ايضاً اربعة وعشرين سنة.

وبعد وفاتهِ ارتسم كير يواصف الرودسليّ في سنة الف وستماية وسبعة عشر في ثلاثين من شهر ايلول نهار الاربعاء. واستقام في رئاسة (p. 98) الكهنوت مدّة اربعين سنة.

وبعدهُ انتدبوا كير نكطاريوس الى رئاسة الاسقفية وفي مضيّهِ في اورشليم شرطنوه بطريركاً وصار كير حنانيّا البزنطيّ رئيس اساقفة واستقام في رئاسة الكهنوت عشر سنوات وتفرغ.

وارتسم كير يوانيكيوس الذي من موره رئيس اساقفة واستقام في رئاسة الكهنوت مدّة خمس وثلاثين سنة . وفي عصره حضرة قسطنطين بك باصارمبا (sic) ويوده برنكوبانوس ضابط بلاد اونكروا بلاشيا اثبتا الدير الجميل الملقّب رهيمينكى صحبة كير ميخائيل انكنطاكوزينوس السلحدار الكبير واوقفاهُ لجبل سينا المقدّس .

وبعد وفاتهِ صار رئيس كهنة كير قزما البزنطي واقام سنة واحدة وتفرّغ من طلقا [تلقاء] خاطره وراى ذاتهُ وهو الان بابا بطرك مدينة الاسكندرية العظمى جزيل الغبطة .

(p. 99) فانتدبوا اثناسيوس الذي من ابرشيّة باريا وشرطنهُ بطريرك اورشليم كير يو كير خريسنطس في السنة ١٧٠٨ في اليوم السادس من كانون الثاني واستقام في رئاسة الكهنوت سنتين وتنيح . فانتدب المجمع المقدّس كير يوانيكوس المدلّي الذي هو يومئذٍ رئيس اساقفة وارتسم من بطريرك اورشليم خريسنطس الجزيل الغبطة في سنة ١٧٢ (sic) في اليوم الحادي عشر من تشرين الاوّل .

***

Voici maintenant, — et d'après les autres sources que nous avons pu consulter, — une liste plus complète des Archevêques du Sinaï. Les quatre premiers titulaires résidaient à Pharan et portaient le titre d'évêques de Pharan et du Mont Sinaï ou simplement de Pharan. Cette ville ayant été détruite par les Arabes, au VII^{e} siècle, son siège resta, semble-t-il, vacant jusqu'au IX^{e} siècle ; à cette époque, les titulaires reparaissent au Sinaï, avec le titre d'évêques du Sinaï. Les religieux de cette montagne avaient en outre un Supérieur ou Higoumène qu'ils choisissaient suivant les règles canoniques. Dès le IV^{e} siècle, l'histoire fait mention de l'abbé Silvain, supérieur du Sinaï et maître de Nateras, devenu évêque de Pharan. En 552, c'est le saint abbé Georges qui est higoumène du Monastère du Sinaï (*Revue de l'Orient Chrétien*, 1907, p. 97). Son successeur, Grégoire, devient en 570 Patriarche d'Antioche (Migne, *P. G.*, t. LXXXVI, 2, col. 2801) (1). Au VII^{e} siècle, un des grands champions de l'orthodoxie, S^{t} Anastase le Sinaïte, était abbé du Sinaï, etc.

---

(1) Parmi les lettres de S^{t} Grégoire, il y a des lettres adressées à Jean, abbé du Sinaï, auquel le saint Pontife envoya aussi des meubles pour un hôpital.

1. Nateras ou Netras, évêque de Pharan. Il en est fait mention dans les *Apophtegmata Patrum* (Lequien, *Or. Chr.*, III, p. 751). C'est probablement de lui qu'il s'agit dans les Actes des Martyrs du Sinaï et de Raithe (*Acta Sanctorum*, II, p. 956-957), dont il recueillit les restes avec l'aide des Sarrasins chrétiens de Pharan.

2. Macaire. On trouve son nom dans les Actes du Concile de Chalcédoine (Labbe, *Coll. Conc.*, IV, p. 880), dans une lettre de l'Empereur Marcien au Patriarche Juvénal de Jérusalem. Macaire vivait au Sinaï.

3. Photius. Jean Moschus, dans son *Pré Spirituel* (c. 127), fait appel au témoignage de Photius, év. de Pharan, pour la sainteté de l'abbé Georges mentionné plus haut.

4. Théodore. Cet évêque de Pharan était partisan du Monothélisme et fut condamné comme hérétique au VI^e^ Concile œcuménique (Labbe, *Conc.*, VI, p. 1117).

Ici se place une grande lacune dans la liste des évêques de Pharan et du Sinaï ; la série ainsi interrompue reprend au IX^e^ siècle.

5. Constantin (I), évêque du Sinaï ; souscrivit avec ce titre les Actes du IV^e^ Concile de Constantinople, VIII^e^ œcuménique, en 869 (*Mansi*, XVI, p. 194).

6. Marc (I). C'est le premier titulaire du Sinaï mentionné dans notre document. L'auteur dit qu'il a trouvé son nom dans un vieux Manuscrit arabe, à la date de 6377 d'Adam, soit 869 (en plaçant, d'après l'ère de Constantinople, la naissance de J.-C. en 5508 du monde). Cette date donne à entendre que Constantin mourut l'année du Concile et eut pour successeur Marc en cette même année 869.

7. Jean (I). D'après un autre Manuscrit arabe, rapporté dans notre document, Jean était archevêque du Sinaï en 1091 de Jésus-Christ. Il était athénien de naissance et fut martyrisé par les Musulmans d'Egypte : les religieux du Sinaï lui rendaient le culte dû aux Saints.

8. Zacharie. Notre document rapporte que le nom de Zacharie, archevêque du Sinaï, se trouve dans un Firman accordé par le Calife Fâtimite et Soudan d'Egypte, en 508 de l'hégire, correspondant à l'année

chrétienne 1103. Il y a, comme on le voit, erreur dans l'une ou l'autre ère. L'année 508 de l'hégire commence le 7 Juin 1114. Le nom du Soudan d'Egypte n'étant pas exprimé, le doute reste.

9. Georges (1). Notre document assure qu'il vivait sous le même Calife, en l'année 538 de l'hégire et 1133 de l'ère chrétienne. Ici encore les chiffres sont fautifs : l'année 538 de l'hégire ne commence que le 16 Juillet 1143. Le Soudan d'Egypte, quelque date qu'on adopte n'était pas le même. Le Fâṭimite Mousta'lî Billâh régna de 495 à 524 H. (1102-1130); son successeur Manṣoûr al-Amir Biaḥkâmillâh occupa le trône de 524 à 544 H. (1130-1149).

10. Gabriel (I). Notre histoire du Sinaï le fait contemporain de Qâyim Binaṣrillâh en 551 H. = 1146. Le Calife dont il s'agit est Fâyiz Binaṣrillâh qui régna de 549 à 555 H. (1154-1160). Il y a donc aussi erreur dans les dates. Notre auteur ajoute que Gabriel était instruit dans la langue arabe et qu'il a composé des *Sermons*.

11. Jean (II). La même histoire nomme un autre Jean, Archevêque du Sinaï en 6672 d'Adam et 1164 de J.-C., d'après un vieux Codex. Il serait l'auteur d'un traité arabe adressé aux religieux Sinaïtes.

12. Simon. Voici la traduction des quelques lignes que lui consacre notre Manuscrit : « En 6711 d'Adam, 1203 de J.-C., Simon était Archevêque du Sinaï. Il vécut jusqu'en 1253. Il fit le voyage de Crète, dont les riches habitants lui léguèrent de grands biens. Ce fut lui qui y bâtit le Metochion. Sur ces entrefaites, les Vénitiens s'emparèrent de l'île. Simon se rendit à Venise, et reçut de ses habitants le meilleur accueil ; on lui rendit tout ce qui avait été pris dans le Metochion au pillage de l'île ». Lequien cite le nom de l'évêque Simon, sans pouvoir déterminer son époque ; mais le Cardinal Pitra (*Analecta Spicileg. Solesm.*, I, p. 562) a été plus heureux, il a retrouvé une Bulle d'Honorius III, du 6 Août 1218, bientôt rappelée et étendue, le 20 Janvier 1226, où le pape confirme

(1) On trouve dans Lequien (*Or. Chr.*, III, p. 754-755) un long passage sur un évêque du Sinaï nommé Jorius qui, étant allé à Bologne pour accomplir un vœu de pélerinage, y mourut en odeur de sainteté, en 1032. Nous nous demandons si ce Jorius ne serait pas le même que le Georgius mentionné ici et dont nos documents ne parlent pas.

l'évêque Simon dans la possession du Mont Sina et de plusieurs autres couvents ou propriétés attachés à ce monastère. Röhricht (*ZDPV*, X, 1887) cite d'autres Bulles du même Pontife en faveur du Sinaï. Les 12 Archevêques qui suivent ne nous sont connus que par le Document que nous avons publié plus haut.

13. Euthymius, 6731 d'Adam, 1223 de Jésus-Christ.

14. Macaire (II), 6732 = 1224.

15. Germain, 6736 = 1228.

16. Théodose, 6747 = 1239.

17. Macaire (III), 6756 = 1248, d'après un ancien Ms. arabe.

18. Simon (II), 6766 = 1258. L'auteur fait remarquer que, d'après quelques personnes, ce serait le même Simon (n° 12) qui avait été en Crète ; qu'il aurait démissionné pour aller recueillir des aumônes et serait revenu, en 1258, comme archevêque pour la seconde fois.

Le R. P. Jullien (*Sinaï et Syrie*, p. 106) cite, d'après un Manuscrit de la Bibl. Nat. (CXLI), une Bulle d'Innocent VI, adressée, le 16 Déc. 1260, à l'Evêque et aux religieux du Sinaï, pour confirmer leur règle et leurs possessions.

19. Jean (III), 6773 d'Adam, 1265 de J.-C.

20. Arsène, 6798 = 1290.

21. Simon (III), 6814 = 1306.

22. Dorothée (I). L'auteur nous dit qu'il est nommé dans un Firman du Sultan Mou'ayyad, en 815. Effectivement le Sultan Mamloûk Mou'ayyad Śayḫ régnait en Egypte à cette date ; mais l'auteur se trompe de près d'un siècle, en disant que cette date de l'hégire équivaut à 1324 de J.-C. ; l'année 815 commence le 13 Avril 1412. Si la date islamique est exacte, il faudrait mettre Dorothée après les Archevêques suivants.

23. Germain (II), 6841 d'Adam, 1333 de J.-C.

24. Marc (II), 6866 = 1358, d'après un ancien Ms. arabe.

25. Job. L'auteur nous avertit ici que l'on trouve d'autres noms d'Archevêques du Sinaï, mais l'on ne connaît point la date de leur existence. Il en cite huit, dont le 1er est Job, d'après une inscription gravée au-dessus de la porte du sanctuaire consacré au souvenir du Buisson ardent. Cet archevêque était doué d'une grande sagesse.

26. Athanase (I). D'après un vieux Manuscrit arabe.
27. Saba. » »
28. Abramios. » »
29. Gabriel (II). » »
30. Michel. » »
31. Silvain. » »
32. Cyrille. » »

C'est ici que l'auteur relate, comme nous l'avons dit, la lettre synodale de Jérémie, Patr. de Constantinople, qui, après une vacance de siège, nomme pour l'archevêché du Sinaï Eugène. A partir de cet Archevêque, et jusqu'en 1710, où s'arrête notre Document, les titulaires du Sinaï s'accordent assez bien pour l'ordre et les dates avec une note publiée par Périclès Grégoriadis, en 1875 (ἡ ἱερὰ Μονὴ τοῦ Σινᾶ, p. 172).

33. Eugène, 16 ans d'après notre Document (D); de 1567 à 1583 d'après Grégoriadis (G). Lequien (*l. c.*, p. 751) cite de lui une lettre à l'empereur d'Autriche Maximilien, pour lui demander une somme d'argent dont le Monastère avait besoin.

34. Anastase, 8 ans (D), de 1583 à 1592 (G).

35. Laurent, 24 ans (D), de 1592 à 1617 (G).

36. Joasaph, de Rhodes, 40 ans (D), de 1617 (sacré le 30 Septembre) à 1667 (G). A la date de 1630, De Martinis (*Jus Pontificium*, I, p. 120-123) publie la Bulle d'Urbain VIII, où ce Pontife confirme les privilèges accordés aux moines Basiliens du Sinaï par ses prédécesseurs Pie IV, Innocent VIII, Jules II, Léon X et Paul III (1).

37. Nectaire. Il fut nommé évêque du Sinaï pour succéder à Joasaph ; mais il fut presque aussitôt élu patriarche de Jérusalem. D'après Grégoriadis (p. 181), ce serait lui qui aurait accordé le titre d'archevê-

(1) D'après Lequien (III, p. 758) citant Renaudot, Joasaph serait mort vers 1661 et Nectaire élu la même année, puis sacré Patriarche de Jérusalem, le 10 Avril 1661 (Lequien, III, p. 520-522). D'après le même Lequien (III, p. 757-8), le successeur de Nectaire serait Antoine qui, au rapport de *La Turquie Chrétienne* (p. 181), se serait rendu en Russie avec les deux Patriarches d'Antioche et d'Alexandrie pour l'élection du patriarche Basile.

que à son successeur Ananie, mais ce titre était déjà donné avant lui aux titulaires du Sinaï.

38. Ananie, de Byzance, 10 ans ; il se démit (D) ; de 1667 à 1677 (G).

39. Joannice (I), 35 ans (D), de 1677 à 1703 (G). Terzi (*Siria Sacra*, p. 302) dit que l'archevêque du Sinaï était, en 1694, *Anastase*. Notre document parle d'un couvent appelé *Héméniki*, donné par Constantin, prince de Bessarabie, au Monastère de Sinaï comme legs pieux.

Au tome IV (p. 128), de l'ouvrage intitulé *La Perpétuité de la Foi*, on parle de la souscription de « Joannice, év. du Sinaï » aux Actes contre les erreurs de Calvin, et cela à la date de 1672, — ce qui ne s'accorde point avec les dates de notre Document et de Grégoriadis.

40. Cosmas, 1 an (D), en 1705 (G). Avant sa nomination, il semble qu'il y a eu vacance du siège. Cosmas fut bientôt nommé patriarche d'Alexandrie (1).

41. Athanase, de Bary (II), 2 ans, sacré par le patriarche Chrysanthe le 6 Décembre 1708 (D). Grégoriadis (p. 172) prolonge son épiscopat de 12 ans et le fait sacrer en 1706.

42. Joannice (II), de Mitylène. C'est le dernier des Archevêques nommés dans notre document. Son sacre aurait eu lieu en l'an 172. (sic) (peut-être faudrait-il lire 1710), Grégoriadis place sa nomination en 1718 et le fait mourir en 1729. Nous empruntons à cet auteur les dates de ses successeurs.

43. Nicéphore, (1729-1749) (G.). Nous apprenons par le récit de voyage au Sinaï de Ḫalîl Ṣabbâġ (*Machriq*, VII, 1009) que ce Nicéphore mourut en Crète, d'où son successeur aurait ramené ses restes pour les enterrer au Sinaï, en 1753.

44. Constantius (II) ou Kosantius, (1749-1759) (G.). Ce fut en compagnie de cet Archevêque que Ḫalîl Ṣabbâġ fit le pélerinage du Mont Sinaï, en 1753. Son récit a été publié dans le *Machriq* (VII, p. 958 seqq. et 1003 seqq.).

---

(1) Notre Manuscrit porte « Alexandrie » ; mais, d'après Lequien, il serait devenu Patriarche de Constantinople, après Cyrille. Ayant abdiqué le Patriarcat, il aurait passé ses derniers jours au Sinaï.

45. Cyrille (II), (1759-1790) (G). D'après Burckhardt (*Travels*, p. 549), ce serait le dernier qui ait résidé au Sinaï ; il place même sa mort en 1760 (Robinson, *Palestine*, I, p. 192).

46. Dorothée (II), 1794-1796 (G). Suit une vacance de 8 ans.

47. Constantius (III), 1804-1859 (G). Le R. P. Jullien (*Sinaï et Syrie*, p. 120) entendit vanter son savoir et louer deux de ses ouvrages : l'un sur l'Egypte, l'autre sur l'histoire de Constantinople.

48. Cyrille (III), 1859-1867 (G). C'est l'archevêque pour lequel s'entremit Tischendorf et dont il obtint la reconnaissance officielle par la Sublime Porte. Le *Codex Sinaiticus* fut le fruit de la reconnaissance du nouvel élu et de ses religieux : ce précieux ouvrage fut remis à Tischendorf pour être porté au Tzar.

49. Callitsrate, 1867-1885 (G). Il eut une élection orageuse et vint au Sinaï en 1872, — ce qu'aucun archevêque n'avait fait depuis plus d'un siècle (Jullien, *l. c.*, p. 120).

50. Porphyre, 1885. Le R. P. Jullien *(Ibid.)* l'a trouvé au Sinaï en 1893. Les *Echos d'Orient*, (1907, p. 180) parlent de ses démêlés avec le Patriarche Grec d'Alexandrie qui l'avait fait chasser du Caire.

Comme on le voit, il reste encore beaucoup de points obscurs à élucider dans l'histoire du Sinaï et de ses monastères. Ce petit travail fournira, nous l'espérons, quelques jalons aux futurs chercheurs. C'est toute notre ambition.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

I. — Etudes sur le règne du Calife Omaiyade Mo'âwia Ier (deuxième série), par le P. H. Lammens 1

6. Le parti des « Oṭmâniya » et des « Mo'tazila », 1 ; — 7. Conférence de Aḍroḥ : Aboû Moûsâ al-Aś'arî et 'Amrou ibn al-'Aṣi, 17 ; — 8. Assassinat de 'Alî, ; califat éphémère de Ḥasan, 32; — 9. La famille du Prophète se rallie aux Omaiyades : politique de Mo'âwia à son égard ; Ibn 'Abbâs et 'Abdallah ibn Ġa'far ; les malédictions publiques contre 'Alî, 46 ; — 10. Mo'âwia type du souverain arabe : le « Molk » des Omaiyades ; ils demeurent assis pendant la ḫoṭba ; question de la Maqṣoûra, 81 ; — 11. Finesse politique de Mo'âwia : le « Dâhia » ; meurtres politiques ; mort de Mâlik al-Aśtar ; encore 'Abdarraḫmân ibn Ḫâlid, 105 ; — 12. Politique agraire de Mo'âwia : les domaines des Omaiyades ; propriétés et exploitations agricoles au Ḥiǵâz, 117 ; — 13. La poésie politique : Mo'âwia et les poètes, 144 ; — 14. Mo'âwia organisateur militaire ; son attitude envers les Syriens ; jugement d'ensemble sur Mo'âwia, 158.

II. — L'Authenticité de la IIa Petri ; étude critique et historique, par le P. J. Dillenseger. 173

III. — Une Ecole de savants égyptiens au Moyen âge (Pl. I) (deuxième article), par le P. A. Mallon 213

Aboû Śâker Ibn ar-Râheb, 230 ; — Aboû'l-Barakât Śams ar-Ri'âsat, 260.

IV. — Inscriptions grecques et latines de Syrie (Pl. II et III), par le P. L. Jalabert 265

15. Dédicace en l'honneur de l'empereur Julien, 265 ; —

16. Inscriptions de l'Hermon et la déesse Leucothea, 269 ; — 17. Inscriptions de Cœlésyrie : Ba'albek, Nîḥa, etc., 280; — 18. Voies d'Héliopolis à Emèse et d'Emèse à la mer, 287 ; — 19. Damas et la Damascène (Ifry, Ḥelboûn), 289 ; — 20. Inscriptions de l'Emésène (Ḥomṣ, Ḥamâ), 293 ; — 21. Inscriptions du Liban ('Ain Qabou, Faqra, Afqa), 301 ; — 22. Quelques noms nouveaux sur des cippes sidoniens, 304 ; — 23. Vestiges du culte de Sérapis en Syrie, 307 ; — 24. Fragment d'inscription grecque de Pétra, 312 ; — 25. « Instrumentum » de Syrie, 314 ; — 26. Un manuscrit épigraphique en arabe, 316.

V. — Die « opferfeindlichen » Psalmen, von H. Wiesmann. 321

VI. — La voie romaine d'Antioche à Ptolémais, par le P. R. Mouterde. 336

VII. — Note sur l'expression צדק מן en hébreu biblique, par le P. J. Neyrand 346

VIII. — Etudes de Géographie et d'Ethnographie Orientales (Le massif du Ǵabal Sim'ân et les Yézidis de Syrie, 366 ; — Maronites, Μασονῖται et Mazoûn du 'Omân, 397), par le P. H. Lammens. 366

IX. — Les Archevêques du Sinaï, par le P. L. Cheikho . 408

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01444 2936